

## Fenomenología de la verdad en H. U. von Balthasar (3)<sup>1</sup>

por Diego J. Fares S.I. (San Miguel)

### II. Verdad como misterio

#### Introducción

"Verdad como misterio" es una nueva profundización de todo lo ganado en los dos capítulos anteriores. Partiendo del carácter de apertura del ser se llegó al caso pleno de la apertura libre y personal, en la que la manifestación de la propia verdad es una verdadera revelación que se comunica libremente sin dejar de ser un misterio<sup>2</sup>.

Fundándose siempre en el misterio del ser<sup>3</sup>, Balthasar concentra

<sup>1</sup> Presentamos en este artículo el tercer capítulo de la tesis: "La configuración de la verdad como develamiento y velamiento del ser en los primeros escritos de H. U. von Balthasar". Con esta guía de lectura continuamos nuestro comentario a "Verdad del mundo" (cfr. "Introducción" y "Verdad como naturaleza" en *Stromata* 51 (1995), 181-259; y "Verdad como libertad" en *Stromata* 52 (1996), 173-219). En lo que respecta a notas, siglas y aclaraciones pertinentes, nos remitimos al primer artículo. Para una visión de conjunto que hace referencia a las otras partes de la tesis cfr.: "La configuración de la verdad..." en *Stromata* 51 (1995), 89-122.

<sup>2</sup> "Recién ahora que hemos aprendido a conocer la verdad en esa libertad suya que trasciende ("übersteigend") todo prediseño natural, se nos ha creado un acceso a la comprensión de su carácter de misterio" (W [= Wahrheit] pág. 143).

<sup>3</sup> Antes había tratado "el misterio del ser", que, desde el punto de vista del objeto, se había vuelto "visible como una serie gradual de interiorizaciones (...), en las cuales, a medida que se acentuaba su carácter de intimidad, se sustraía cada vez más a la mera captura del conocimiento para entregarse ascendentemente a la libre revelación" (W pág. 143). Al final de *Verdad como misterio* afirmará que "Verdad, Bondad y Belleza son hasta tal punto propiedades trascendentales del ser que solo pueden ser comprendidas la una en la otra y la una mediante la otra. (...) Ellas demuestran que toda cosa es comprensible y develada solo porque se fundamenta en un misterio último, cuyo carácter de misterio no se funda en una carencia de claridad sino, por el contrario, en una

la mirada en el misterio de la verdad, es decir en el develamiento-velamiento y la fidedignidad del ser como tales.

*Así como el ser puede ser develado muy poco en una mirada plena de conjunto, pues pertenece a su esencia el ser siempre más rico que lo que uno ve y capta de él, del mismo modo tampoco la verdad del ser puede darse sin un misterio que la inhabite<sup>4</sup>.*

Teniendo como analogado principal el caso pleno de la revelación libre de la verdad, la reflexión se centrará en la palabra, que es donde mejor se expresa "la unidad de develamiento-velamiento en cada verdad mundana"<sup>5</sup>. En el prólogo a la edición de *Verdad del mundo* como *Teológica I*, Balthasar remite a la "doctrina de la expresión" en San Buenaventura, para profundizar en el movimiento que va de la expresión a la palabra pasando por la imagen<sup>6</sup>. "Las relaciones expresivas decisivas se reducen, por tanto, a la palabra, la imagen y el hijo (...) y es claro que el concepto de «palabra» implica" a los demás ("notitia", "generación" e "imagen") "e incluye además, por encima y más allá, el concepto de expresar y de revelar"<sup>7</sup>.

La fenomenología que hace Balthasar del movimiento expresivo (belleza), que va de la imagen a la palabra, tiene su fundamento filosófico en que "la belleza funda su manifestación sensible en la indivisibilidad del ente respecto al ser"<sup>8</sup>. Indivisibilidad que se da como insuprimible diferencia entre ser y ente. Lo cual lleva a dar importancia al despliegue de "la relación expresiva característica de la verdad. La

sobreplenitud de luz. Puesto que ¿qué cosa es más incomprensible que el hecho de que el núcleo del ser ("das Kern des Seins") consiste en el amor y de que su salir a la luz como esencia y existencia no tiene otro fundamento que la gracia sin fundamento?" (W pág. 255).

<sup>4</sup> "Damit ist bereits deutlich, daß so wenig das Sein jemals in voller Überblickbarkeit enthüllt sein kann, weil es zu seinem Wesen gehört, jeweils reicher zu sein als was man von ihm sieht und erfaßt, ebensowenig auch die Wahrheit des Seins ohne ein ihr einwohnendes Geheimnis sein kann" (W pág. 143).

<sup>5</sup> H. U. von BALTHASAR, *Mein Werk*, Einsiedeln, 1990, pág. 21.(MW).

<sup>6</sup> T (= Theologik) I pág. X. Cfr. H (= Herrlichkeit) II I págs. 288-335. G (= Gloria) 2 págs. 275-334.

<sup>7</sup> H II I pág. 291. G 2 págs. 277-278.

<sup>8</sup> H II I pág. 336. G 2 pág. 319.

verdad no se identifica con la pura concordancia ("die Übereinstimmung") formal (rectitud ["Richtigkeit"]), sino que exige la relación del estar iluminado para sí mismo creativo-testimonial. La verdad acontece ("sich ereignet") como clarecimiento ("Lichtung"), manifestación, expresión de la profundidad del ente ("Wesenstiefe"): «veritas est declarativum esse» y la «intentio veritatis est ipsa expressio»<sup>9</sup>. Como dice San Buenaventura: «la verdad presupone la unidad, y la bondad presupone la unidad y la verdad» (Brevil. 1, 6)<sup>10</sup>. Pero la unidad solo es "una". En el mundo creado la multiplicidad y la diferencia (jerarquizada y en movimiento ascendente hacia la unidad) logra lo que no lograría una "unidad creada", pues esta no podría expresar toda la riqueza del creador. En su camino hacia la unidad "la creatura no puede tener a Dios como origen sin configurarsele ("zugestalten") según la unidad, la verdad y la bondad; tampoco puede tener a Dios por objeto del conocimiento sin captarlo mediante la memoria, la razón y la voluntad, y así tampoco puede tener a Dios en sí como Don infuso sin ser configurado con El mediante la fe, la esperanza y el amor"<sup>11</sup>.

La diferencia y la indivisibilidad entre ser y ente funda a todo ente como "deviniente" (temporal-espacial) en una indisoluble polaridad horizontal (diferencia entre ser-ente) y vertical (diferencia entre ser-ente/Dios). Las propiedades trascendentales están afectadas por el mismo devenir, pero de manera doble, ya que son una "relación" entre "devinientes" (ser-ente/inteligencia-voluntad). Por ello la reflexión acerca de la verdad, como relación de "ad-aequatio" (movimiento hacia la igualdad) implica tener en cuenta el movimiento manifestativo del ser y del ente mismos, en cuanto se develan y se ocultan en su diferencia e indivisibilidad, y el movimiento receptivo-activo de la inteligencia. Así como la manifestación es también comunicación (participación de sí, don), la recepción de la manifestación ajena es a la vez activo don de sí -de la propia luz de la inteligencia que se pone al servicio de lo que ilumina. Que esto es así se comprueba por la admiración que nos causa la belleza. "La belleza concluye en sí el despliegue interior del ser como ser, es expresión de su redondearse en sí mismo"<sup>12</sup>. Este redondearse en sí mismo, en el cual lo que se manifiesta y lo manifestado, lo que se dona y el don, remiten el uno al otro en su diferencia e indivisibilidad, es lo que suscita la admiración como respuesta. El movimiento de ad-

<sup>9</sup> H II I pág. 346. G 2 pág. 328.

<sup>10</sup> H II I pág. 335. G 2 pág. 319.

<sup>11</sup> H II I pág. 304. G 2 pág. 290.

<sup>12</sup> H II I pág. 336. G 2 pág. 319.

ecuación no cesa en su "tender hacia", manteniéndose en ese salir de sí de modo activamente receptivo.

El fundamento teológico -"la razón de que la creatura sea expresión- proviene del arquetipo (el Hijo es Dios en cuanto expresión)... Todas las cosas son verdaderas y capaces de expresarse ellas mismas en virtud del poder expresivo de la luz suprema de la Palabra"<sup>13</sup>. Por eso: "todo ser, en cuanto fundado en la Palabra de Dios, es revelación, «manifestatio, similitudo exprimens»"<sup>14</sup>.

Estas reflexiones posteriores de Balthasar ayudan a comprender el sentido de sus descripciones del mundo de las imágenes como camino para pensar el misterio de la verdad.

Ya de entrada surgen algunas características de este misterio de la verdad. Es un misterio permanente e "inmanente". No es ningún "más allá de la verdad", no es agotable por ninguna investigación progresiva. Conocer este misterio no lo agota, sino que lo pone a la luz en cuanto tal.

El misterio de la libre revelación no se da sin la participación del sujeto:

*(...) La verdad misma no es un simple hecho que hay que admitir sino que se co-engendra en la entrega amorosa de un sujeto (...) Así detrás de la ley del estar abierto (del ser) se encuentra la ley de la libre revelación, que permanece llena de misterio precisamente en su libertad<sup>15</sup>.*

La revelación libre de la verdad plantea el problema de cómo hay que interpretarla y comunicarla. El carácter de misterio de la verdad no se puede sistematizar. Requiere un paciente trabajo fenomenológico ya que sólo es posible hacerlo surgir, describiéndolo, mediante el juego

<sup>13</sup> H II I pág. 295. G 2 pág. 281.

<sup>14</sup> H II I pág. 347. G 2 pág. 328.

<sup>15</sup> "(Hier zeigte sich, daß) die Wahrheit selber keine bloß hinzunehmende Tatsache ist, daß sie vielmehr miterzeugt wird in der liebenden Hingabe eines Subjekts (...). So steht hinter dem Gesetz des Offenbar-seins das Gesetz der freien Offenbarung, das gerade in seiner Freiheit geheimnisvoll bleibt" (W pág. 144).

recíproco de develamiento-velamiento en que se manifiesta el ser, dentro del sistema de los trascendentales<sup>16</sup>.

Esto implica que hay que mantenerse decididamente fieles al proceso total en el que el ser se devela y se vela, de modo que se pueda describir la "figura total" de la verdad, sin apuros por definir las categorías de una ontología.

Por último, para destacar el carácter misterioso de la verdad, el camino (el método), a partir de este capítulo, se vuelve más existencial, "profundizando y repitiendo"<sup>17</sup> lo que antes trató de forma más abstracta.

#### A. El mundo de las imágenes

Para describir el camino que va de la manifestación a la palabra, Balthasar elige el mundo de las imágenes. Cuando dice "imagen" ("Bild") Balthasar está hablando de las imágenes sensibles: "esta claridad, esta dulzura, este sonido..."<sup>18</sup>. Las imágenes constituyen el espacio intermedio y el primer punto de contacto entre sujeto y objeto y entre conocimiento sensible e intelectual. Son "lo abierto-manifiesto simpliciter ("das schlechthin Offenbare")"<sup>19</sup> y esta "publicidad" del mundo de imágenes en el que vivimos "despierta la sospecha de un misterio"<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> El sistema de los trascendentales, como ontología, solo es posible a través de la fenomenología, cuyo "logos" es "interpretación" del fenómeno. "La ontología y la fenomenología no son dos disciplinas diferentes que pertenecerían a la filosofía junto a otras. Estos dos títulos caracterizan la filosofía misma según su objeto y su método. La filosofía es ontología fenomenológica universal, que parte de la hermenéutica del ser-ahí" (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963<sup>10</sup>, pág. 38).

<sup>17</sup> W pág. 144.

<sup>18</sup> W pág. 145. Son las imágenes sensibles interiores, el "phantasma", que "est similitudo individui in organo corporeo" (I q 84 a 7 2m); "Intellectus noster abstrahit a phantasmatis species intelligibiles in quantum considerat naturas in universali, quas tamen intelligit in phantasmatis, quia nihil potest actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata" (I q 85 a 1 4m).

<sup>19</sup> W pág. 145.

<sup>20</sup> W pág. 145.

## 1. Lo inesencial

Balthasar comienza con la descripción de la "inesencialidad" y del modo particular de "existencia" de las imágenes<sup>21</sup>. En realidad esto es una "abstracción artificial que aísla la pura materia del mundo que siempre se da ya configurado" ("geformet")<sup>22</sup>. Las imágenes adquieren sentido cuando se las considera "como un todo significativo cuyo centro de gravedad está en una parte totalmente distinta, y no en una simple imagen que se manifiesta"<sup>23</sup>. Para Balthasar la apertura de los sentidos es indisolublemente espiritual-sensible<sup>24</sup> y lo que presentan a la inteligencia no es una mera materia sino siempre algo ya configurado, es decir una "Gestalt", que nunca puede disolverse en puro concepto y requiere interpretación.

### 1.1. Interpretación del mundo de las imágenes como "Gestalt"

Con el material de las imágenes se construye el mundo y surge el problema del sentido: "Para proporcionar a las imágenes un sentido ha de conferírseles una esencia y una existencia que en sí no tienen. Se las inviste de esencia cuando se las interpreta como la manifestación de una conexión significativa que no aparece; existencia cuando se las interpreta como la indicación de cosas que existen en sí mismas"<sup>25</sup>.

Las imágenes no pueden interpretarse a sí mismas: "No pueden revelar su sentido, del mismo modo como las letras de un libro no pueden decir lo que significan las palabras que ellas forman con su unión. (...) Pero precisamente su total estado de abierto mueve a que se lo interprete como alusión a un misterio escondido"<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> "Las imágenes simulan algo que ellas no son (...). Sugieren la idea de la esencia y de la existencia pero no tienen ninguna de ambas. No tienen esencia porque son mera superficie sin profundidad". (...) (Y aunque) no son una nada, pues existen como imágenes, tampoco son lo que el sujeto que las aprehende designa como ser o existencia. (...) Así, pues, las imágenes oscilan inciertas entre el ser y la nada, del mismo modo que oscilan inciertas en una especie de tierra de nadie entre objeto y sujeto" (W págs. 145-146).

<sup>22</sup> W pág. 147.

<sup>23</sup> W pág. 146.

<sup>24</sup> Cfr. H II I pág. 320. G 2 pág. 305: "El conocimiento de Dios está ligado a la «Weltgestalt» que solo puede ser leída por el hombre de modo espiritual-sensible".

<sup>25</sup> W pág. 146.

<sup>26</sup> W pág. 146.

Es el hombre el que "no puede menos de aplicarse a plantear la cuestión del sentido, (y) siempre ha interpretado el mundo de las imágenes en el sentido de una conexión significativa"<sup>27</sup>.

*(Nuestro espíritu) siempre ve en las imágenes una profundidad de perspectiva que ellas en sí no tienen; ve una totalidad de la figura que es más que el mero contorno de la manifestación desnuda<sup>28</sup>.*

El que interpreta el sentido de las series de imágenes desde un punto de vista "utiliza la imagen como eje central a fin de ingresar en la interioridad del objeto" a partir de su propia interioridad.

La primera presuposición de toda interpretación de sentido es que lo conocido no es lo que conoce, sino que lo conocido posee "su propio ámbito esencial y existencial"<sup>29</sup>.

*Dado que el espacio interior del sujeto efectúa la experiencia de la unidad necesaria de sentido y ser, y (por tanto) el sujeto, allí donde descubre sentido, gracias a la referencia de las imágenes, debe poner también inmediatamente el ser. Al investir de esencia y existencia a las imágenes el sujeto resuelve el misterioso enigma de su carácter manifiesto<sup>30</sup>.*

En la fenomenología de Balthasar es central esta concepción de la interpretación que afronta decididamente el misterio del objeto:

*Solo cuando la desnuda manifestación de la imagen se vela en la profundidad no manifiesta de una esencia que existe concre-*

<sup>27</sup> W pág. 147.

<sup>28</sup> "Er sieht in die Bilder immer schon eine perspektivische Tiefe hinein, die sie an sich nicht besitzen, er sieht aus ihnen eine Ganzheit der Gestalt heraus, die mehr ist als der bloße Umriß der nackten Erscheinung" (W pág. 147).

<sup>29</sup> W pág. 148.

<sup>30</sup> "Weil der Innenraum des Subjekts die Erfahrung der notwendigen Einheit von Sinn und Sein erbringt, und das Subjekt, dort wo es Sinn entdeckt, im Hinweis der Bilder, unmittelbar auch *Sein* setzen muß. Indem das Subjekt den Bildern Wesen und Dasein verleiht, löst es das geheimnisvolle Rätsel ihrer Offenbarkeit" (W pág. 148). El subrayado es nuestro. Cfr. pág. 71 donde hablando de lo mismo, Balthasar, en la segunda edición de *Verdad del mundo*, pone "Da-sein" en vez de "Sein".



*tamente, la imagen se vuelve comprensible para el conocimiento*<sup>31</sup>.

La hermenéutica balthasariana valora el fenómeno de la manifestación como algo original. El fenómeno de la "epifanía" es lo que da a la cosa en sí "su plenitud y riqueza, su esencialidad cerrada y significativa, su radiante gloria"<sup>32</sup>. Las imágenes no son mera duplicación del objeto<sup>33</sup>.

El ser "develado" y captado en la autoconciencia es el ser en general, junto con el del propio espíritu. Por eso "no hay que interpretar parcialmente el establecimiento espontáneo del sentido y del ser"<sup>34</sup> como si el sujeto proyectara algo propio suyo y extraño al objeto.

La hermenéutica de Balthasar se mueve bipolarmente: "Siempre tenemos que referirnos al fenómeno de la polaridad para interpretar el ser finito"<sup>35</sup>. Polaridad que siempre implica una doble tensión: una tensión horizontal y una tensión vertical, que no suprime la horizontal sino que la mantiene. Esta tensión vertical afecta lo más profundo de cada ser y de la realidad entera y evita que se interprete a alguno de los polos como absoluto.

<sup>31</sup> "Erst wenn sich die nackte Offenbarkeit der Bilder in die nicht offenbare Tiefe eines daseienden Wesens verhüllt, wird es für die Erkenntnis verständlich" (W pág. 148).

<sup>32</sup> W pág. 62.

<sup>33</sup> Como sucede en la interpretación del realismo ingenuo. El sujeto no tiene en sí meras copias de las cosas, sino algo de las cosas mismas que ellas no tienen en sí: "su interpretación, su despliegue interior en las formas de la manifestación sensible" (W pág. 66). El trabajo del sujeto que se encuentra ya desde siempre inmerso en medio de un mundo de objetos que se manifiestan, consiste en "interpretar sus variados lenguajes" como "revelación de un sentido interior al signo" para lograr la medida del objeto midiendo la distancia y la relación entre la "expresión y lo expresado" (W pág. 67). El fundamento de que se pueda encontrar sentido a las cosas, de que "a través de la expresión se abra paso hasta lo que se expresa" radica en la apertura del ámbito de la sensibilidad que se halla dentro del ámbito espiritual autoconsciente: "Dentro de este ámbito espiritual, cuya esencia es la autoconciencia, es decir la unidad del ser que se capta a sí misma, la imagen es interpretada como la expresión del objeto que no aparece" (W pág. 70).

<sup>34</sup> W pág. 71.

<sup>35</sup> W pág. 110.

En la configuración de una "figura", en la que sus partes y las fases de su desarrollo se ordenan desde un punto de vista, en torno al cual adquieren sentido, Balthasar está usando el método hipotético de las ciencias modernas: "En la hipótesis de que todas las imágenes de esta cadena parten de un punto común que no aparece, de un modo similar a los puntos sucesivos de un círculo, súbitamente, la mutación de las imágenes adquiere una significación: se convierte en la exposición de una cosa idéntica desde lados diferentes o en diferentes fases. Por ejemplo, de una estatua alrededor de la cual camino lentamente, de un paisaje que recorro, del curso de un planeta que investigo"<sup>36</sup>.

Lo hipotético es profundizado en cuanto tal, en su carácter provisorio<sup>37</sup>. La hipótesis de Verdad del mundo es no excluir metódicamente, en su fenomenología de la verdad como develamiento del ser, la posibilidad de una auténtica revelación divina<sup>38</sup>. Por eso el camino elegido es el de seguir a la verdad en su develamiento, camino fenomenológico que pone en el centro de su problemática a la hermenéutica.

## 1.2. Interpretaciones parciales que disuelven la "Gestalt"

Ahora bien, "en este primer estadio del conocimiento, que intercambia el enigma sin sentido del mundo de las imágenes por el misterio lleno de sentido del mundo existente en sí mismo, el sujeto encuentra múltiples peligros"<sup>39</sup>. Son los peligros de las interpretaciones parciales que, de alguna manera, disuelven la "Gestalt".

Un primer peligro es el escepticismo: el sujeto "ve solo la relación abstracta entre el mundo de las imágenes, revelado pero inesencial y el mundo esencial y no revelado que está detrás de las imágenes. No ve ni la necesidad ni la ley de su relación. Se vuelve

<sup>36</sup> W págs. 146-147.

<sup>37</sup> "Las leyes forjadas por la ciencia conservan siempre su carácter provisional. Son hipótesis de trabajo que se acreditan como más o menos buenas. Pueden ser superadas por otras hipótesis si estas demuestran poder alcanzar una capa más honda, descubrir un campo más extenso de la realidad" (W pág. 85). Las hipótesis de una ciencia, cuando se las quiere extender a otros dominios, a veces se muestran "como poco apropiadas para interpretar la realidad" (Ibid.). O porque chocan con las hipótesis de otras ciencias, o porque "en su propio campo (...) pueden presentarse fenómenos inesperados, nuevos, que requieren otra hipótesis total para el fenómeno" (Ibid.).

<sup>38</sup> Cfr. W págs. 21-22.

<sup>39</sup> W pág. 148.

entonces inseguro acerca de la legitimidad de la «posición», que como sujeto cognoscente, ha consumado<sup>40</sup>.

Otro peligro lo constituyen el racionalismo y el idealismo místico, que al no poder establecer un puente entre las imágenes y lo esencial, desplazan todo el sentido y lo ponen fuera del mundo de las imágenes: como si fuera posible "aceptar un ser revelado del mundo en sí existente sin la revelación de las imágenes, prescindiendo de ellas"<sup>41</sup>.

El extremo contrario es el empirismo y la mística de la experiencia inmediata: se renuncia a una verdad que estaría detrás de los fenómenos para buscarla en la plenitud y en el flujo de las manifestaciones mismas. El torrente de las imágenes, en su irrepitibilidad y unicidad, se convierte en la verdad del ser. Apariencia y verdad son lo mismo: "Si antes la inesencialidad de las imágenes condujo a anclar la verdad totalmente fuera de ellas, ahora lleva a dar a la misma verdad el sello de la inesencialidad"<sup>42</sup>.

Balthasar muestra que estas dos direcciones del pensamiento no interpretan correctamente la relación entre la manifestación y lo que se manifiesta, pues no conciben correctamente la esencia de la verdad: "Desconocen la esencia de la verdad como revelación que se manifiesta, del ente existente mismo que no aparece. (...) Saben de la presencia de un misterio, pero puesto que un modo de pensar busca la verdad en una imagen no conceptual y el otro la busca en un concepto sin imagen, ambos llegan solo a un misterio vacío"<sup>43</sup>.

La superación kantiana de empirismo y racionalismo parece solucionar el problema, pero sucede que toda la interioridad del objeto se hunde en la única interioridad del sujeto y las imágenes ya no son revelación y manifestación de las cosas, sino proyección de la fuerza afirmadora del sujeto.

Ante un misterio vacío el sujeto se repliega en su propia interioridad:

*Puesto que el mundo le ofrece sólo lo carente de configuración, la conciencia busca la salvación en sí misma y la configuración a partir de sí misma*<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> W págs 148-149.

<sup>41</sup> W pág. 150.

<sup>42</sup> W pág. 150.

<sup>43</sup> W pág. 150.

<sup>44</sup> "Da die Welt nur das Gestaltlose bietet, sucht das Bewußtsein Rettung in sich selbst und Gestaltung aus sich selbst" (W pág. 151).

La relación entre fenómeno y esencia se convierte en definitivamente misteriosa, pero misterio significa aquí lo incomprendible: es un misterio "que en lugar de aclarar oscurece todo"<sup>45</sup>.

## 2. Lo significativo

En el subcapítulo sobre "Lo significativo" Balthasar establece su posición hermenéutica en el oscilante punto medio entre la manifestación y lo que se manifiesta y advierte contra el peligro de un pensamiento estético (quietista) para dar paso a uno dinámico. Tenemos que leer estas reflexiones, en las que Balthasar trata por primera vez acerca de la Belleza<sup>46</sup>, desde el punto de vista de la distinción entre fundamento ("Grund") y "Gestalt", pues aquí se encuentra lo más propio de Balthasar.

Podemos decir que cuando utiliza los conceptos de "fundamento" y "Gestalt", Balthasar supera cierta ambigüedad que se nota en el uso de los conceptos de ser, esencia y existencia<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> W pág. 151.

<sup>46</sup> La había citado de paso en las págs. 18 (como "última de las propiedades trascendentales"), 25 y 60. Pero aquí es donde la pone en primer lugar, antes que las otras propiedades trascendentales. A este subcapítulo se refiere cuando, al final de su vida habla de "mi no tomista preordenación del «pulchrum» (del ser como milagro y del estupor al respecto) delante del «bonum» y del «verum» anticipa la línea de fondo de mi trilogía subsiguiente, que comienza con una estética ("pulchrum") y continúa con una dramática ("bonum") para llegar a la Teo-lógica ("verum"), que prácticamente debía formar el segundo volumen, no escrito entonces, de Verdad" (H. U. von BALTHASAR, *Il nostro compito*, Milano, 1991, pág. 64 [NC]). Al final de "Verdad como misterio", en la síntesis que presenta de los trascendentales, la belleza está de nuevo en último término.

<sup>47</sup> Situando a Balthasar entre Przywara y Siewerth, entre la analogía entis como diferencia siempre mayor y la identidad ejemplar como "centro que asocia la unidad y la diferencia" (El misterio..., pág. 441), Pérez Haro pone de manifiesto dos etapas en el pensamiento de Balthasar. Las dos etapas se definen gracias a la contraposición neta entre esos dos autores. Pero en Balthasar el proceso que lo lleva a precisar su lenguaje se va dando gracias a una vitalidad propia de su fenomenología, que en Verdad del mundo logra el planteo de fondo -el amor como sentido de todo y núcleo más profundo del ser- que luego irá alcanzando mejor expresión (Cfr. E. PEREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona, 1994, pág. 102).

Cuando utiliza la dupla "fundamento-manifestación" se ve claramente que está hablando del misterio de la diferencia y la unidad entre ser y ente:

*La belleza no es de hecho otra cosa sino el inmediato emerger del "sin fundamento" del fundamento a partir de todo (ente) fundado. Es la transparencia a través de todas las manifestaciones del trasfondo lleno de misterio del ser<sup>48</sup>.*

Este misterio del ser se expresa, en los entes, en la distinción entre esencia y manifestación, pero lo que suscita la admiración "no es la simple correspondencia entre esencia y manifestación, sino la verificación internamente incomprensible de que la esencia aparece realmente ("wirklich") en la manifestación (la cual sin embargo no es la esencia), y aparece como una esencia que "es" eternamente más que ella misma, y que por consiguiente no puede aparecer de modo definitivo"<sup>49</sup>.

*Precisamente este "no aparecer" aparece. Este eterno (carácter) comparativo (del ser) se expresa propiamente de modo positivo<sup>50</sup>.*

La belleza...:

*Es el puro irradiar de lo verdadero y de lo bueno por puro amor de sí, y el reposar en sí misma y el fluir de la comunicación, una alegría oscilante e indescriptible, que toma parte en la alegría sin fundamento del irradiar del ser que se fundamenta en sí mismo<sup>51</sup>.*

<sup>48</sup> "Schönheit ist in der Tat nichts anderes als das unmittelbare Hervortreten der Grundlosigkeit des Grundes aus allem Begründeten. Sie ist die Transparenz durch alle Erscheinung hindurch des geheimniserfüllten Hintergrund des Seins" (W págs. 253-254).

<sup>49</sup> W pág. 254.

<sup>50</sup> "Aber gerade dieses Nichterscheinen erscheint. Gerade dieser ewige Komparativ drückt sich im Positiv aus" (W pág. 254). (Los agregados son nuestros).

<sup>51</sup> "Sie ist das reine Strahlen des Wahren und des Guten um seiner selbst willen, das in sich selber Ruhende und Strömende der Mitteilung, eine schwebende, nicht zu beschreibende Freude, die teilnimmt an der abgründigen Freude der in sich selbst begründeten Strahlung des Seins" (W pág. 254).

Para profundizar en la diferencia entre ser y ente es necesario partir de la belleza, como "caso pleno" del misterio del ser. La belleza es "la inabarcable irradiación activa del punto medio del ser en la superficie expresiva de la imagen, una irradiación que se copia ("abbildet") en las imágenes mismas y les proporciona una unidad, una plenitud y una profundidad que es más que lo que la imagen contiene como tal. Ella es, finalmente, aquello que da a la verdad el carácter permanente de una gracia"<sup>52</sup>. El mundo de las imágenes "permanece en sí mismo como lo irreal, que como tal es la revelación, el campo expresivo de la realidad"<sup>53</sup>. En la reflexión que hace Balthasar sobre la imagen se encuentra el acceso y la preparación para pensar al ser como identidad ejemplar<sup>54</sup>.

Podemos preguntarnos ¿qué significa este título "lo significativo"<sup>55</sup>. Cuando Balthasar trata el problema del sentido -mostrando la diferencia entre lo significativo ("el ser que se interpreta a sí mismo"<sup>56</sup>, manifestándose y comunicándose) y lo significado (la imagen, en sentido integral: como "Gestalt")-, está tratando el problema de la diferencia entre ser-ente en el lenguaje de la verdad, allí donde la verdad se "conecta en forma especialmente estrecha con el concepto de la belleza"<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> W pág. 156.

<sup>53</sup> W pág. 159.

<sup>54</sup> "Gracias al misterio del ser los entes participan mediatamente de Dios. Tal mediación no obstaculiza nuestra relación con Dios porque el ser, realmente distinto de Dios es también idéntico ejemplarmente con él. El ser del ente, el «esse-imago» es idéntico, como «esse», con el Ser subsistente, «Esse-archetypus», sin dejar de ser sólo una imagen sin subsistencia en sí misma, la más rica y la más pobre al mismo tiempo" (El misterio..., pág. 449). Este texto de Pérez Haro hace resaltar el valor de la reflexión que Balthasar hace en Verdad del mundo sobre la imagen.

<sup>55</sup> "Das Bedeutende", forma activa del participio presente. El traductor italiano prefiere poner «lo significativo», que es como un activo atenuado, porque el sentido del término (...) oscila entre activo y pasivo, como función de conjunto de la verdad-realidad objetiva que se significa a través del fenómeno, y del fenómeno que la significa. En este segundo caso lo «significativo» se ha convertido en «significado» (H. U. von BALTHASAR, Verità del mondo, Milano, 1989, págs. 142-143).

<sup>56</sup> "Das sich selbst auslegende Sein" (W pág. 152).

<sup>57</sup> W pág. 155.

Dividimos nuestro comentario siguiendo a Balthasar que describe el "movimiento de la verdad" primero desde la perspectiva del ser "como objeto del conocimiento" y luego mostrando "la correspondencia de este movimiento en el Sujeto"<sup>58</sup>, para concluir con una reflexión sobre la unidad y la diferencia entre ser en general y ser particular.

## 2.1. Develamiento de la verdad desde la perspectiva del movimiento objetivo del ser

Trataremos en primer lugar la relación entre misterio e interpretación. En segundo y en tercer lugar seguimos la descripción que hace Balthasar del movimiento de la verdad como movimiento de la imagen -en cuanto anunciarse del fundamento y en cuanto renuncia a sí misma, al servicio del fundamento- y como movimiento del fondo mismo.

### 2.1.1. Misterio e interpretación

La verdad no está en las manifestaciones en cuanto tales: "Pues estas solo pueden ser interpretadas con sentido eligiendo tras ellas el punto de referencia"<sup>59</sup>, es decir, gracias al pensamiento configurante que ordena las figuras parciales desde una perspectiva totalizante, siguiendo el movimiento del ser en su develamiento.

La verdad tampoco está tras las manifestaciones "ya que el puro trasfondo no se manifiesta, es lo no-develado" ("das Unenthüllte")<sup>60</sup>.

*Sólo en la relación entre ambos términos, el misterio vacío que no requiere ninguna interpretación, se convierte en un misterio siempre pleno que se va plenificando continuamente, y que se deja interpretar*<sup>61</sup>.

El verdadero misterio exige interpretación. Balthasar reflexiona acerca de la interpretación ("Deutung") jugando con los diversos matices de la raíz "deuten" que significa "anunciar" e "interpretar". Esta etimología le permite mostrar el fundamento de toda interpretación en

<sup>58</sup> W pág. 165.

<sup>59</sup> W pág. 152.

<sup>60</sup> W pág. 152.

<sup>61</sup> "Nur in Beziehung zwischen beiden wird das leere Geheimnis, das keiner Deutung ruft, zu einem erfüllten und sich immer neu erfüllenden Geheimnis, das sich deuten läßt" (W pág. 152).

el movimiento manifestativo del ser que se devela "anunciándose". En el anunciarse está la interpretación primera que el objeto da de sí mismo. Otra clave nos la da el doble sentido de "significante" ("das Bedeutende") que en alemán y en castellano quiere decir también "importante".

Balthasar afirma que lo significativo (importante) es el todo: "La interpretación ("Deutung") del objeto mediante el sujeto presupone la significación ("Bedeutung") del objeto para el sujeto. El objeto adquiere significación ("Bedeutung") tan pronto como, manifestándose, comienza a anunciarse (interpretarse) ("deuten") a sí mismo. Lo que (el objeto) anuncia ("das, was deutet") es la esencia que no se manifiesta del objeto; con lo que anuncia ("womit es deutet"), es su manifestación, el mundo de las imágenes. Pero significativo ("bedeutend", en sentido participial) es el todo: el ser que se interpreta a sí mismo ("das sich selbst auslegendes Sein")<sup>62</sup>.

Balthasar concentra la mirada en el ser que se interpreta a sí mismo, "ex-poniéndose" ("auslegen", que también significa "cubrir") y dice que eso es lo verdaderamente "significante-importante" ("das Bedeutende").

¿Qué quiere decir que "lo significativo-significativo" es el todo? Quiere decir que 1) el fenómeno de la significación ("Bedeutung") no es reconducible a ningún otro; 2) para ser realmente significativo, lo que se expresa en las imágenes no debe ser idéntico con la imagen misma; 3) lo significativo ni está tras la imagen, ni puede ser desprendido de ella.

Es decir: la significación es un fenómeno originario. Y la imagen, por tanto, "es una expresión originaria"<sup>63</sup>. Es una creación, no una copia: "La imagen es la única exteriorización del ente que se anuncia de este modo, inmediata y simultáneamente, para sí y para otros"<sup>64</sup>. La imagen "expresa algo que ella no es... pero que tiene en sí en la forma de la expresión"<sup>65</sup>. La condición de posibilidad de que existan tales imágenes radica en "el poder del ser de dar una imagen de

<sup>62</sup> W pág. 152.

<sup>63</sup> W pág. 153.

<sup>64</sup> Un analogado -aunque no totalmente adecuado- para pensar la relación entre la manifestación y lo que se manifiesta es la palabra: "La palabra articulada es efectivamente la correspondencia de una palabra interior, espiritual, con la cual aquella está en una relación apreciable para el que habla. En la significación original del mundo de las imágenes no se pueden distinguir precisamente estas dos palabras" (W pág. 153).

<sup>65</sup> W págs. 153-154.



sí mismo"<sup>66</sup>. Esta fuerza plástica hace que el ser sea "significante", le da peso y contenido por encima y más allá de toda figuración. Por eso, en la duplicidad entre lo significativo y la imagen se da la primera revelación del misterio pleno de la verdad: "Lo significativo ha de aprehenderse íntegramente en la imagen, y sin embargo no se limita a la realidad de la imagen. En esta indisoluble duplicidad comienza a revelarse el misterio de la verdad como un misterio pleno"<sup>67</sup>.

De este modo, la verdad se encuentra en el centro oscilante entre "fundamento" (lo no develado) ("Grund") y manifestación (imagen, "Gestalt"), ambos en movimiento.

### 2.1.2. Movimiento de las imágenes: develamiento y velamiento de la imagen como manifestación y servicio

Balthasar se plantea a qué tipo de pensamiento se manifiesta el mundo de las imágenes como objeto total.

El mundo de las imágenes es un campo único de significaciones que no se dirige en primer término al pensamiento conceptual sino al pensamiento que "lee las configuraciones"<sup>68</sup>.

Esto se ve claramente si nos preguntamos, por ejemplo, acerca del significado de una sinfonía de Mozart. Cuando una cosa se ha "revelado en su intransferible y singular significación"<sup>69</sup> no es traducible en conceptos. Cuanto más perfecta es la expresión más resalta el misterio: "El resultado es que, precisamente, la perfección de la expresión es un misterio perfecto. Y por cierto un misterio esencial, que ninguna interpretación aproximativa y progresiva puede aclarar"<sup>70</sup>. Aquí Balthasar juega con el sentido de símbolo ("Sinnbild"), mostrando que las magnitudes finitas -"sentido" e "imagen"- llegan a coincidir (a "cubrirse" = "zur Deckung gelangen") infinitamente, "se convierten en un símbolo ("Sinnbild") que trasciende la suma de sus partes"<sup>71</sup>.

En la belleza el misterio se revela como una propiedad permanente de la verdad. En la dialéctica vacía entre ser y manifestación el

<sup>66</sup> W pág. 154.

<sup>67</sup> W pág. 154.

<sup>68</sup> "Die Ausdruckssprache wendet sich nicht primär an das begriffliche Denken, sondern an das verstehende, das gestaltenlesende Denken" (W pág. 154).

<sup>69</sup> W pág. 154.

<sup>70</sup> W pág. 155.

<sup>71</sup> W pág. 155.

misterio se presentaba en la forma de lo incomprensible, aquí en cambio "aparece como cualidad de la más transparente revelación"<sup>72</sup>.

Balthasar define la belleza como una gracia inherente a todo ser concreto. Falta solo en la verdad puramente lógica en cuanto que esta es solo "la expresión de una relación establecida por el hombre, pero no es una expresión original de una cosa realmente existente"<sup>73</sup>.

La objetividad del eterno más que excede toda aprehensión conceptual "es el presupuesto para que la revelación de las cosas y su conocimiento"<sup>74</sup> no aburra.

*Todo lo que el espíritu cognoscente ha examinado sin dejar reductos, lo que, abierto y sin misterio, yace develado ante él, precisamente por eso ha perdido para él todo atractivo*<sup>75</sup>.

El que las cosas no se nos hagan insoportables depende del "carácter misterioso de la verdad": "La siempre inabarcable esencia del ser permanece en el trasfondo de todas sus revelaciones, y ya el hecho de que se revele en general, de que este movimiento se dirija a nosotros, y levante ligeramente el velo de su esencia, es una maravilla que diariamente se renueva, que jamás puede agotarse"<sup>76</sup>.

Esta admiración ante el misterio del más, que "reside primariamente y de modo absoluto en el objeto", no atenta contra el conocimiento conceptual que abarca con la mirada y domina su objeto, sino que proporciona un contrapeso, gracias al cual se constituye el "ethos total del conocimiento"<sup>77</sup>. El peligro de un pensamiento que privilegia la totalidad, oscilando entre las tensiones y manteniéndose abierto, es el de reposar en el mundo de las imágenes: pensar que las imágenes en cuanto tales, dado que significan algo, son ellas mismas significantes.

<sup>72</sup> W pág. 155.

<sup>73</sup> W pág. 156.

<sup>74</sup> W pág. 156.

<sup>75</sup> "Alles, was der erkennende Geist restlos durchschaut hat, was vor ihm offen und ohne Geheimnis enthüllt liegt, hat eben dadurch jeden Reiz für ihn verloren" (W pág. 156).

<sup>76</sup> W pág. 157.

<sup>77</sup> W págs. 157-158.



*Lo que se revela es tan rico que acalla toda su apetencia de verdad; lo que queda oculto es tan misterioso que él se sabe protegido en este velado regazo*<sup>78</sup>.

Este pensamiento estético comprende correctamente la categoría de "significación", pero la imagen es independizada del núcleo del ser. Poner de manifiesto e "interpretar lo que nos dice su canción sin palabras sería temeridad"<sup>79</sup>.

El pensamiento que busca la belleza por sí misma y se sumerge en ella "interpreta falsamente el mundo de las imágenes"<sup>80</sup>. No capta que el movimiento de la verdad, que se abre siempre más, es una interpelación a la conciencia moral y exige una apertura que en el hombre no puede sino tener un carácter ético<sup>81</sup>. Al movimiento dinámico en el que se revela el ser "exteriorizándose" le corresponde un movimiento inverso del espíritu que interioriza, acogiendo el misterio y dejándose interpelar por él. Balthasar expresa este a-cordarse con el movimiento de la revelación, mediante la dialéctica de ilusión-desilusión, haciendo referencia a Agustín y a Hegel: Agustín, en cuanto expresa el ascenso del alma a la suma Belleza a través de la belleza de las creaturas que remiten a lo trascendente confesando su caducidad; Hegel, en cuanto expresa cómo las imágenes, "a consecuencia de su inesencialidad, se destruyen y sucumben ("Zu-Grunde-Gehen"), retroceden al fondo del cual proceden, y gracias a este movimiento señalan la profundidad de la que emergieron"<sup>82</sup>.

*Por eso el develamiento de la esencia en la manifestación adquiere algo así como un movimiento retrógrado. Ya no es más la esencia la que se abre activamente en la manifestación, ahora es también la manifestación misma la que gracias a su*

<sup>78</sup> "Was sich offenbart, ist so reich, daß es sein ganzes Bedürfnis nach Wahrheit stillt; was verborgen bleibt, so geheimnisvoll, daß er sich in dessen verhülltem Schoße geborgen weiß" (W pág. 158).

<sup>79</sup> W pág. 158.

<sup>80</sup> W pág. 159.

<sup>81</sup> Balthasar critica aquí a Jaspers cuya metafísica del ser desemboca "en un puro reconocimiento de las «cifras del ser», cargadas de significación (pero) cuya última posibilidad de interpretación es inaccesible para el espíritu humano, o se logra solamente en el «naufragio»" (W pág. 160).

<sup>82</sup> W pág. 160.

*"sucumbir" (ir-al-fondo), deja que se vuelva visible, pasivamente, la esencia como fundamento*<sup>83</sup>.

Esta concepción dinámica revela claramente que la "Gestalt" balthasariana no es predominantemente estética sino que tiende a integrar, en su movimiento, lo estético, lo ético y lo teórico. No consiste solo en una reducción eidética que aparta las imágenes "a fin de liberar inmediatamente la mirada hacia la esencia"<sup>84</sup>.

*Si en el primer movimiento el ser mostraba su atractiva fuerza de despliegue, y dejaba jugar algo de su riqueza interior en las "configuraciones" producidas a partir de esa interioridad, en el segundo movimiento muestra su digno poder, su autonomía, su serena sublimidad, que en el marchitarse de las imágenes destella aún más permanentemente. En el primer movimiento, impulsa, por así decirlo, desde dentro hacia afuera, para "revelar" su misterio. En el segundo hace madurar el conocimiento, por el hecho de que cada revelación permanece como revelación de un "misterio"*<sup>85</sup>.

La imagen, en cuanto manifestación de la esencia, no es superflua en ninguno de sus dos movimientos. La revelación de la esencia exige la figura concreta para revelarse en el doble movimiento de develamiento-velamiento, en el que la imagen muestra su relación "puramente servicial"<sup>86</sup> respecto de la realidad. Aquí se da el paso del

<sup>83</sup> "Die Enthüllung des Wesens in der Erscheinung erhält dadurch eine gleichsam rückläufige Bewegung. Es ist nicht mehr das Wesen, das sich in der Erscheinung aktiv offenbart, es ist jetzt auch die Erscheinung, die durch ihr Zugrundegehen passiv das Wesen als Grund sichtbar werden läßt" (W págs. 160-161).

<sup>84</sup> W pág. 161.

<sup>85</sup> "Wenn in der ersten Bewegung das Sein seine anmutige Kraft der Entfaltung zeigte, etwas von seinem innern Reichtum in den hervorgebrachten Gestalten spielen ließ, so zeigt es in der zweiten Bewegung seine würdige Macht, seine Selbstständigkeit, seine stille Erhabenheit, die im Verwelken der Bilder nur noch bleibender aufleuchtet. In der ersten drängt es gleichsam von innen heraus, um sein Geheimnis zu offenbaren. In der zweiten ist die Erkenntnis gereift, daß jede Offenbarung eine solche des Geheimnisses bleibt" (W pág. 161).

<sup>86</sup> W pág. 162.

conocimiento sensible al conocimiento reflexivo, sin que esto signifique ninguna derrota de la sensibilidad por el puro concepto, como en Hegel.

### 2.1.3. Movimiento del fondo: develamiento y velamiento del fondo como anonadamiento y como don

El movimiento de las imágenes no es interpretable dualísticamente, como movimiento de algo exterior o accidental de algo que permanece rígidamente inmóvil en el trasfondo.

*Cuando el ente existente se manifiesta en el mundo de las imágenes, estas no son, sin duda, el ente mismo, pero tampoco son algo segundo y extraño (que estaría) frente al ente, sino que son su autorrevelación y su anuncio*<sup>87</sup>.

Es decir: "hay simultaneidad de identidad y diferencia entre la manifestación y lo que se manifiesta: la sonrisa es signo de la presencia de la madre"<sup>88</sup>. Ya en *Verdad del mundo* Balthasar esboza este tema cuando dice: "La sonrisa de un rostro no es solo un reflejo opaco de la alegría interior; es su representación-interpretación ("Darstellung"), su comunicación-participación ("Mitteilung"), su configuración ("Gestaltung"), su liberación ("Befreiung")"<sup>89</sup>. El abrirse de la conciencia del niño al ser y a sus propiedades trascendentales gracias a la sonrisa de la madre, que Balthasar atribuye a Siewerth, ya está preparado en su doctrina del fenómeno de la manifestación: "Solo si se comprende que la manifestación, tal cual la conocemos, en cuanto emerger del objeto (la sonrisa de la madre) dentro del ámbito ya dispuesto del sujeto (la conciencia del niño), es algo originario, original e ineludible, la manifestación cobra toda su importancia ontológica"<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> "Wenn das Seiende sich in der Welt der Bilder offenbart, so sind diese zwar nicht das Seiende selbst, sie sind aber auch nichts Zweites, Fremdes neben dem Seienden, sondern eben nichts anderes als dessen Selbstoffenbarung und Kundgabe" (W pág. 163).

<sup>88</sup> T II pág. 231.

<sup>89</sup> W pág. 62. Cfr. también para el misterio de la relación madre-hijo W págs. 92 y 244.

<sup>90</sup> W pág. 62.

Las imágenes son el único lenguaje de autodevelamiento del ser. Sin su manifestación el ser sería "algo cerrado en sí, indevelable, y además un ser sin verdad, sin sentido, e inclusive, un ser inexistente"<sup>91</sup>.

Balthasar intenta explicitar el movimiento misterioso que se da en el interior del ser<sup>92</sup>, "movimiento que no puede ser expuesto ni como monismo ni como dualismo": es posible distinguir los polos de esencia y manifestación y afirmar que la esencia se mantiene como polo superior, pero "ambos guardan una relación de recíproca dependencia"<sup>93</sup>.

*La verdad, que consiste en el develamiento del ser, en su ofrecimiento a favor del sujeto cognoscente, inclusive en una especie de anonadamiento de su soberanía a fin de convertirse en materia de un saber extraño, esta verdad, tiene la "forma" precisa de una renuncia recíproca de la esencia y la imagen, del fundamento y la manifestación, en la cual renuncia la esencia consiente en entrar en escena manifestándose, en ofrecerse como algo abierto en el mundo de las imágenes, y la manifestación, por el contrario, no quiere ser otra cosa que función de la revelación de la esencia*<sup>94</sup>.

Pérez Haro distingue en Balthasar tres grados de realización del esquema "fundamento-manifestación", según los niveles de la diferencia del ser: "Los trascendentales poseen, por tanto, diversos grados análogos de realización, que yo llamaría «esencial» u «óntico», «ontológico» y

<sup>91</sup> "Hätte es seine Auslegung nicht, so wäre es ein in sich Verschlossenes, Unenthüllbares und somit ein Sein ohne Wahrheit, ein sinnloses, ja schließlich nichtseiendes Sein" (W pág. 163).

<sup>92</sup> "Movimiento expresivo" (W pág. 164). "Es en este movimiento del ser donde se fundan la verdad, la bondad y la belleza" (H I pág. 587. G 1 pág. 543). Cfr. también H. U. von BALTHASAR, *Epilog, Einsiedeln*, 1987, pág. 64 (E); y MW pág. 94.

<sup>93</sup> W pág. 165.

<sup>94</sup> "Die Wahrheit, die in der Enthüllung des Seins besteht, in seiner Preisgabe zugunsten des erkennenden Subjekts, ja in einer Art von Erniedrigung seiner Souveränität, um zu einer Materie fremden Wissens zu werden, diese Wahrheit hat die genaue Form eines gegenseitigen Verzichts von Wesen und Bild, Grund und Erscheinung, wobei sich das Wesen herabläßt, in die Erscheinung zu treten, sich als ein Offenbares in der Welt der Bilder darzubieten, die Erscheinung dagegen nichts anderes sein will als Funktion der Offenbarung des Wesens" (W pág. 165).

«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<sup>95</sup>. Basado en esta distinción Pérez Haro interpreta las descripciones fenomenológicas de *Verdad del mundo* como pertenecientes a un "primer Balthasar", que se situaría en la esfera de una "epifanía esencial" y luego, en la etapa madura, profundizaría en la "epifanía del ser" mismo<sup>96</sup>. No tiene en cuenta que la fenomenología de Balthasar se fundamenta en el carácter epifánico del ser (Verdad como "a-letheia" y "emeth" del ser<sup>97</sup>), pero su tarea consiste en "exponer los modos concretos del develamiento del ser y de su ofrecimiento"<sup>98</sup>, como camino para restablecer "la imagen ("Bild") del ser" y "la visión unitaria del mundo", rotas por el racionalismo moderno<sup>99</sup>. Para ello propone indagar "radicalmente las conexiones entre el develamiento del ser ("Seinsenthüllung") y el movimiento de la expresión ("Ausdrucksbewegung"), es decir entre verdad y belleza"<sup>100</sup>, que desemboca en la palabra, para allí pensar el ser como don (amor).

## 2.2. Develamiento de la verdad desde la perspectiva del sujeto

Al movimiento del ser que se devela le corresponde un pensamiento que también es dinámico. Un verdadero movimiento en el pensar que consiste en "un sucumbir de la intuición en la interioridad del concepto y un ir hacia afuera del concepto vacío en la concreta plenitud de la intuición"<sup>101</sup>. Balthasar afirma que se da una renuncia por parte del sujeto a la inmediatez de la percepción sensible, para dar paso a la reflexión conceptual. Pero la relación que se da entre concepto y percepción sensible no es unívoca con la relación que se da entre esencia y manifestación. El concepto puede alejarse de la imagen percibida mediante la abstracción y tornarse un concepto vacío.

<sup>95</sup> El misterio..., pág. 297.

<sup>96</sup> Cfr. El misterio..., págs. 297-298. Cuando se refiere a la segunda etapa, Pérez Haro cita textos del Balthasar maduro, dejando de lado los que desde el comienzo apuntan en esta dirección (Cfr. todo el "Prólogo" de *Verdad del mundo*).

<sup>97</sup> W págs. 28-29.

<sup>98</sup> W pág. 233.

<sup>99</sup> W pág. 19.

<sup>100</sup> W pág. 19.

<sup>101</sup> W págs. 166-167.

Esta diferencia notada por Balthasar acentúa la correspondencia análoga entre el orden del ser y el del pensar. Prescindiendo de ella, afirma que el pensar tendrá que tomar su modelo de la estructura del objeto:

*Comprenderá que le está asignada una doble regla en la configuración del ser: renunciando a la plenitud y variedad de la sensibilidad, sacrificarla en la monotonía del concepto general, no utilizándolo a este, sin embargo, sino para orientarse nuevamente a la irrealidad del mundo de las imágenes ("conversio ad phantasma"), en unión con el cual, únicamente, el concepto abstracto adquiere verdad y vida<sup>102</sup>.*

La fuerza iluminadora del intelecto agente, que eleva lo percibido por los sentidos, abstrayendo, es al mismo tiempo un volverse del espíritu hacia lo sensible (conversio ad phantasma). Balthasar concibe este "volverse a lo sensible" como la renuncia radical que está a la base de todo conocimiento: un sacrificio u ofrenda del espíritu que no se encuentra a sí mismo sino poniéndose al servicio de lo otro. Este sacrificio se complementa con un segundo sacrificio: la renuncia al mundo así ganado para retornar hacia su propio yo, enriquecido con el contenido del mundo y convertido por primera vez en verdaderamente cognoscente.

Balthasar retoma el problema de la interpretación y muestra que el misterio de la verdad rebasa infinitamente "cualquier interpretación del entendimiento humano"<sup>103</sup>, en primer lugar por el inagotable "más" que encierra el fenómeno de la manifestación, y más aún por "el manifestarse de la esencia en el ya-no-manifestar-más de la manifestación"<sup>104</sup>: "Apenas es posible hacer comprensible la inmediata resolución de la superficialidad en la profundidad para dejar que se manifieste la profundidad, pero de tal manera que la profundidad no aparezca inmediatamente (puesto que no poseemos conocimiento intuitivo sino

<sup>102</sup> "Es wird verstehen, daß ihm in der Gestalt des Seins eine doppelte Regel vorgezeichnet ist : die Buntheit und Fülle der Sinnlichkeit verzichtend preiszugeben in die Eintönigkeit des allgemeinen Begriffs, diesen aber nicht anders zu gebrauchen, als in einer immer neuen Hinwendung zur Irrealität der Bilderwelt (conversio ad phantasma), mit welcher verbunden allein der abstrakte Begriff Wahrheit und Leben erhält" (W pág. 166).

<sup>103</sup> W pág. 168.

<sup>104</sup> W pág. 168.

discursivo), y que con esto tampoco se rasgue el "velo" de las manifestaciones que se van desvaneciendo"<sup>105</sup>.

En lenguaje tomista es el problema de cómo los accidentes pueden proporcionar un saber real acerca de la sustancia. En lenguaje kantiano la pregunta es cómo el fenómeno, que no es ni universal ni necesario, puede fundamentar un saber universal y necesario. Balthasar dice que es reductiva la respuesta en que el saber acerca de la esencia del objeto "se funda solamente en la espontaneidad del sujeto, es decir, en el sistema categorial a priori del mismo, sin que la relación entre manifestación y esencia participe de algún modo en este proceso"<sup>106</sup>.

Tomando como modelo la manifestación que se retrotrae a la esencia, velándose, para dejarla manifestarse como tal, Balthasar interpreta el movimiento del pensamiento en el que la intuición se resuelve en concepto, para posibilitar que en él se pueda leer la esencia dentro del ente existente. Este movimiento especulativo es posible por la unión entre sensibilidad y espíritu que el sujeto experimenta en sí mismo, en el sentido de que en él todo lo receptivo está en un ámbito inmediatamente más-que-sensible, es decir espiritual.

### 2.3. El misterio de la unidad y diferencia entre ser en general y ser en particular desde la perspectiva de la verdad

Tras el misterio de la "significación en general" se esconde ("verborgen liegt") el misterio del ser universal y del ser particular. Balthasar plantea en este ámbito -de la significación en general- el misterio de la manifestación y del conocimiento de la unidad, que es tan misteriosa como el ser mismo y como las otras propiedades trascendentales.

Es importante tener en cuenta los lugares en que Balthasar sitúa cada problema para no tomar aisladamente afirmaciones que deben ser interpretadas como pasos fenomenológicos para ganar un concepto<sup>107</sup>. En *Epilog*, al final de la *Trilogía*, Balthasar trata el tema de lo Uno en cuanto tal<sup>108</sup>. Los temas que fue perfilando fenomenológicamente en

<sup>105</sup> W pág. 168.

<sup>106</sup> W pág. 169.

<sup>107</sup> Para este punto cfr. lo dicho en nuestro capítulo sobre Przywara 1.3.3.

<sup>108</sup> "En la *Trilogía* quedó claro que la problemática especial de esa condición de lo Uno, atraviesa acompañando simultáneamente las otras tres. Pero puede resultar sensato tratar de lo Uno aparte de las otras tres. Con lo cual

Verdad del mundo son retomados, ahora sí claramente, desde la perspectiva de la unidad y diferencia entre ser y ente<sup>109</sup>. Sin embargo, no puede decirse que en *Verdad del mundo* Balthasar se mueva sólo en el nivel de una "unidad esencial". Por una parte, la unidad y la diferencia entre esencia y manifestación, captada como una "Gestalt", es el punto de partida para pensar la unidad del ser, y esto que Balthasar retoma en *Epilog*<sup>110</sup> lo tiene desde el comienzo, como hemos visto en el capítulo sobre Goethe<sup>111</sup>. Por otra parte, en *Verdad del mundo* la relación ser-

se aclara simultáneamente por qué las otras tres fueron tratadas en la *Trilogía* en un orden desacostumbrado" (E pág. 37).

<sup>109</sup> Pérez Haro afirma que "según los diferentes niveles de la diferencia tendremos diferentes niveles de unidad. Un primer momento es la «unidad esencial», la unidad en la diferencia del ser-para-sí y su exteriorización, la «polaridad de esencia y apariencia» (E págs. 45, 42). (...) La diferencia ontológica se presentó también como una «polaridad en el ser» que coincide exactamente con la «polaridad de la unidad», con «el fenómeno de la unidad no-una» (E pág. 65). (...) El ser alcanza su unidad en las esencias, a las que concede su unidad esencial. Pero su unidad trasciende también a las esencias, ya que el ser es uno, en cuanto completo y simple (Cfr. E pág. 43)" (El misterio..., pág. 310). Agrega finalmente la unidad del ser con Dios: "Tenemos así, como en los demás trascendentales, la Unidad absoluta, la unidad del ente mundano, hecha de la polaridad ser-esencia, y la mediación del «esse» uno" (Ibid., pág. 311).

<sup>110</sup> "En la multiplicidad de sus formas de manifestación el árbol irradia su unidad esencial, y muestra en esto su realidad, la cual le es propia dentro de la realidad total. Tiene una forma que se va cambiando orgánicamente, la cual se manifiesta, precisamente en su cambio no arbitrario sino sometido a leyes, como una forma unitaria e inconfundible. La configuración fenoménica de una esencia es la manera como ella se expresa, una especie de lenguaje sin sonido que no por esto carece de articulación, en el cual las cosas se expresan no solo a sí mismas, sino también a la realidad total que habita en ellas, que (como «non subsistens») remite a la realidad subsistente" (E págs. 45-46). "El receptor de lo bello en todas sus maneras (la figura puede ser un ritmo que fluye en el tiempo o una acción que transcurre teatralmente) puede, en base a la unidad de su apercepción, leer las figuras como totalidades, es decir, él no junta ("logos" viene de "legein") impresiones aisladas para sintetizarlas, sino que capta desde un principio unidades en su manifestación desde la profundidad (en un juicio intuitivo que no divide sino que asigna)" (E pág. 47).

<sup>111</sup> Para la relación entre unidad y "Gestalt" como relación entre "morphe" y "eidos", cfr. W págs. 54, 76, 192, 209, 219, 264, 284.



ente se expresa en términos de "sentido"<sup>112</sup>. Ese sentido es el "logos del ser" "El «logos» del ser que apareció en primer término tan sólo como duplicación misteriosa del ser en la imagen, en la expresión y en el concepto, oscilante entre unidad y dualidad en el interior de la esencia cerrada en sí misma, se abre ahora a un logos intersubjetivo, que, oscilante entre la unidad de la esencia y la multiplicidad de personas, establece la unidad de la palabra en la configuración ("Gestalt") de discurso y respuesta"<sup>113</sup>.

En *Verdad del mundo* Balthasar desarrolla la relación entre verdad y unidad: el problema de un pensamiento finito que "tiende esencialmente hacia la unidad pero no puede realizarla de otro modo que buscando la unidad en dos direcciones contrarias" -hacia la "unidad originaria e indivisible del sujeto existente, del «individuum ineffabile»", y hacia "la unidad de ser y de sentido del todo"- que en su no-identidad remiten hacia "la incomparable e inasequible unidad divina"<sup>114</sup>. El camino para el conocimiento de la unidad presupone que "solo conocemos la unidad en la dualidad irreductible de unidad de lo universal y unidad de lo particular"<sup>115</sup>. "La unidad ha de ser captada solo en un movimiento: yendo de lo universal, que es vacío, a lo particular, y con su plenitud retornar nuevamente a lo universal. E inversamente: desde lo particular, que es limitado, ir a lo universal, y con su amplitud retornar a lo particular"<sup>116</sup>.

Este movimiento circular es el mismo movimiento en el que se cumplía la relación bipolar entre esencia y manifestación y que se reproducía noéticamente en el movimiento circular entre intuición y concepto. "Todo pensamiento debe afirmar (ambos polos) y debe girar en eterno movimiento en torno al misterio que ellos revelan. Este misterio no es ininteligible; está cargado de sentido, es armónico, siempre satisface toda apetencia de conocimiento, es una fuente inagotable de saber y de contemplación. (...) Al revelarse, el ente exhibe su plenitud siempre mayor y con esto su insuperable misterio"<sup>117</sup>. Este

<sup>112</sup> "Si el objeto alguna vez intentara ponerse en duda a sí mismo como esencia ahí existente y llena de sentido..." (W pág. 75).

<sup>113</sup> W pág. 192.

<sup>114</sup> W pág. 282.

<sup>115</sup> W pág. 173.

<sup>116</sup> W pág. 174.

<sup>117</sup> W pág. 174-175.

misterio es el misterio del ser. Balthasar no lo trata en cuanto tal, sino que se centra en el misterio de la verdad y de su conocimiento<sup>118</sup>.

### 3. La palabra

En torno del misterio de la palabra -como caso pleno del movimiento que va de la manifestación a la comunicación- se centran todas las tensiones descritas por Balthasar<sup>119</sup>. Recorramos brevemente lo dicho en los capítulos anteriores sobre la palabra. El sujeto "aprende a comprender las palabras sensibles como (...) revelación de un sentido interior al signo"<sup>120</sup>; el sujeto se forma ayudando a configurarse al

<sup>118</sup> "Solo la unidad viva y duradera de la actitud teórica, ética y estética, puede proporcionar el verdadero conocimiento del ser". Esto se debe a que las propiedades trascendentales del ser -aunque "deben mantenerse distinguidas hasta el final"- deben ser respetadas desde el comienzo en su "raíz común y en el juego recíproco constante (fiel = "beständig") de unas en otras", comprendiendo y describiendo "esa unidad a partir de la raíz" (W págs. 18-19); unidad de los dos momentos del conocimiento: el de la posesión en la claridad del espíritu que comprende al objeto y el del ser introducido en el misterio del objeto. Momentos que "no se oponen el uno al otro como lo racional y lo irracional, sino que configuran en su unidad la indivisible estructura de la razón humana", en la cual "la racionalidad, en el sentido estricto del estado de abierto de un ente singular conocido (...) exige como condición de posibilidad el estado de abierto del ser conocido en totalidad. Sólo sobre el trasfondo de este ser conocido, pero ya no definible en su infinitud, puede ser realzado el primer plano del ente individual en su definibilidad" (W pág. 32); la unidad del yo como sujeto es también siempre la «unidad de la apercepción» en la que es "entregada al sujeto la medida del ser en la «Gestalt» de la autoconciencia cuando un llamado ajeno (de los entes) le exija medir la verdad extraña con esta medida" (W pág. 39).

<sup>119</sup> "El autodecirse en la palabra es más que un mero autoexteriorizarse en la apariencia o en el hacer; supone la más intensa tensión entre la interioridad perfecta en la libertad de la autoconciencia y la exteriorización perfecta en una mímica y una gestualidad (lenguaje natural) más que natural, y sin duda como una configuración libre en la cual, tanto de acuerdo a la convención como a la invención, el sujeto espiritual hace conocer su interioridad. Con esto se hace claro en qué sentido la verdad constituye la conclusión de la belleza y de la bondad, y en qué sentido lo último debe ser simultáneamente lo primero" (E pág. 59).

<sup>120</sup> W pág. 67.



mundo, pronunciando su "palabra creadoramente configuradora"<sup>121</sup>; la imagen sensible es una palabra con la que "el objeto se expresa en el sujeto", palabra que es ante todo "pura expresión" y cuyo sentido no ha de buscarse "sino en la palabra misma"<sup>122</sup>; en el conocimiento se da una identidad de sujeto y objeto cuando "a través de la palabra sensible se torna audible y comprensible la palabra esencial del objeto, por medio de la palabra pronunciada por el sujeto mismo ("verbum mentis")": "ambas palabras coinciden" (se cubren mutuamente) y en ellas el sujeto puede tomar la medida del objeto<sup>123</sup>; la "palabra espiritual en la que se expresa el sentido y el ser del objeto, es algo más que una copia de la desnuda facticidad del objeto"<sup>124</sup>, expresa que la verdadera unidad del objeto se funda últimamente en una palabra creadora de Dios, que trasciende la forma inmanente y la conexión significativa del mundo; la realización de la verdad no es un mero proceso natural sino "acontecimiento espiritual" que tiene lugar en el encuentro y la fusión entre la palabra del sujeto y la del objeto<sup>125</sup>; los grados de intimidad del ser son descriptos desde la perspectiva de la palabra: el misterio sagrado y manifiesto de la vida natural tiene su "palabra más elocuente" (palabra de la naturaleza "muda") en el proceso de la metamorfosis de las plantas<sup>126</sup>; si las plantas son concebidas como "palabra (meramente) pronunciada", los animales participan en el proceso de "configuración" de su forma y son "palabra que habla"<sup>127</sup>; en el hombre, la libertad está inserta entre la posesión espiritual y la expresión, entre "la palabra interior y la exterior"<sup>128</sup>; la palabra humana es "libremente configurada"<sup>129</sup> e implica su autoposesión y su capacidad de comunicarse, como dos caras de la misma capacidad de revelarse; la palabra humana no es mera expresión, es "testimonio"<sup>130</sup>, implica fidelidad a lo que se revela: como la palabra espiritual es una palabra libre, "la libertad se manifiesta también en la exteriorización misma" y el hombre debe hacerse

<sup>121</sup> W pág. 68.

<sup>122</sup> W pág. 70.

<sup>123</sup> W pág. 72.

<sup>124</sup> W pág. 76.

<sup>125</sup> W pág. 79.

<sup>126</sup> W pág. 88.

<sup>127</sup> W pág. 94.

<sup>128</sup> W pág. 95.

<sup>129</sup> W pág. 98.

<sup>130</sup> W pág. 99.

responsable de ella<sup>131</sup>; no puede recibirla sino como palabra libre, es decir, en una actitud de fe por parte del que recibe la revelación<sup>132</sup>; en el ángel, la palabra es un acontecimiento espiritual supremo<sup>133</sup>; es libre no solo su decisión de expresarse, sino la "configuración" misma de la palabra, que asemeja a una obra de arte; por último, la "palabra creadora de Dios", que es la causa de toda existencia, "solo puede ser palabra pronunciada en una libertad absoluta"<sup>134</sup>; la actitud de "estar-a-disposición" del sujeto respecto del objeto, es concebida por Balthasar dialógicamente, como un "renunciar a la propia palabra para escuchar la palabra de las cosas"<sup>135</sup>; la imagen es concebida analógicamente a la luz de la palabra espiritual, con la diferencia de que en la imagen no se puede distinguir entre palabra interior y palabra expresada, como sucede en el hombre que habla<sup>136</sup>.

En Epilog Balthasar resume todo lo dicho en Verdad del mundo acerca de la palabra diciendo que ha seguido "el movimiento evolutivo de la verdad", en el cual, el "mostrar-se" y el "dar-se", en el estadio pre-humano "tienen que ser formas incoativas del decir-se": "la epifanía de las cosas y su autodonación se integran en su convertirse en lengua como momentos imprescindibles"<sup>137</sup>.

<sup>131</sup> W pág. 100.

<sup>132</sup> Ibid.

<sup>133</sup> W pág. 105.

<sup>134</sup> W pág. 106.

<sup>135</sup> W pág. 119.

<sup>136</sup> W pág. 153.

<sup>137</sup> "Considerada desde el punto de vista evolutivo, la verdad puede aparecer en lo intramundano primero en el más alto punto del desarrollo natural, ahí donde la existencia, la vida, la conciencia se ha profundizado en autoconciencia. Para que uno pueda pronunciarse acerca de la verdad o de la falsedad, debe primero existir algo: «quod natum est convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia» (DV 1, 1). Y aquí al mismo tiempo se hace evidente que también lo hermoso y lo bueno, sin la autoconciencia solo pueden ser pre-estadios naturales, imperfectos, de lo que son en el pleno desarrollo en el hombre, como ya se hizo visible en lo dicho acerca de ellos. Por otro lado el mostrar-se y el dar-se, en el estadio prehumano, tienen que ser ya formas incoativas del decir-se, lo cual sólo es pensable si (como lo ha comprendido Pieper) las cosas mismas son palabras expresadas por un Intelecto infinito y libre (teológicamente hablando: seres creados en la Palabra eterna) es decir seres (inconscientes, conscientes o autoconscientes) que pueden decirse por primera vez de manera perfecta en el hombre dotado de la palabra, con lo

### 3.1. Develamiento del ser y palabra

Balthasar considera la palabra como "función suprema" y analógico principal de toda imagen configurada en el movimiento del pensar en el que se revela el ser. Objetivamente, este movimiento requiere que se lo interprete siguiendo dos direcciones: la de la esencia hacia la manifestación, que se devela en el velo de una "figura" concreta, y la de la manifestación hacia la esencia, "sucumbiendo" en cuanto imagen, para develar -sin que se rasgue nunca del todo el velo- a la esencia<sup>138</sup>.

Subjetivamente, el pensamiento realiza el mismo movimiento espejando (especulando) el movimiento de la verdad que consiste en el develamiento del ser. Esto nos permite interpretar la formación del concepto a la luz del servicio y no del dominio, en cuanto que, siguiendo el movimiento de la analogía, el pensar devela la esencia de las cosas, no

cual la epifanía de las cosas y su autodonación se integran en su convertirse en lengua como momentos imprescindibles. Aquí uno se da cuenta de manera definitiva que toda la metafísica sin retaceos de los trascendentales del ser solo es desplegable bajo la luz teológica de la creación del mundo en la Palabra de Dios, el cual finalmente, en libertad divina, se expresa como hombre sensible y espiritual, sin que la metafísica como tal deba convertirse en teología" (E pág. 59).

<sup>138</sup> Pérez Haro interpreta este movimiento diciendo que "la diferencia esencia-apariencia es del dominio de lo óntico y la diferencia ser-ente (es del dominio ontológico" (El misterio..., pág. 320, nota 34). Pero en Verdad del mundo, Balthasar ya expresa claramente que el movimiento que va del fundamento a la manifestación se funda en el ser, es posible gracias a la apertura al ser: "El autoconocimiento inmediato (mediatizado en la palabra espiritual) significa ("bedeutet") un conocimiento potencial de todo ente en tanto todo ente es una unidad en el ser" (W pág. 184). En Epilog lo expresa así: "La lengua, que en su autenticidad supone la mencionada tensión entre una interioridad perfecta y libre y una forma perfecta y libre de su auto-decirse, es solamente posible cuando a la autoconciencia espiritual se le abre fundamentalmente desde el fondo el ser en general (la realidad), lo cual quiere decir que la autoconciencia se concibe a sí misma reflejamente como ser (realidad) más allá del cual no existe nada sino la nada. Es decir que se concibe como un ser que es siempre más que la suma de los entes finitos que tienen parte en él. Estos sin duda se iluminan ("lichten") en su aparecer y en su operar, pero solo porque ellos se fundamentan en lo real (el ser), que les presta la luz para su iluminar, luz que se reencuentra en la luz del espíritu que se conoce a sí mismo como realmente siendo" (E pág. 60).

como esencia pura, sino en su movimiento de develamiento-velamiento, y en ese sentido el pensamiento develante se reconoce como fundamentado en el "pensamiento que lee las configuraciones" y debe velarse a sí mismo para tornar intuitivamente al misterio siempre mayor del ser que no agota nunca su revelación<sup>139</sup>.

La interpretación del fenómeno de la palabra encierra todo este complejo movimiento natural y al asumirlo, en cuanto palabra libremente configurada, manifiesta la unidad de conciencia y ser<sup>140</sup> y se despliega dialógicamente.

Balthasar describe la palabra desde la perspectiva de la libre autorrevelación -la palabra como creación libre de la persona- y desde la perspectiva de la dependencia del mundo de las imágenes<sup>141</sup>.

### 3.2. La palabra espiritual como creación libre de la libre autorrevelación

La palabra espiritual, "como creación libre de la autorrevelación libre"<sup>142</sup> manifiesta un máximo contenido mediante un mínimo de material sensible, y resulta apropiada para expresar la libertad trascen-

<sup>139</sup> "Las cosas, que se iluminan ("lichten") a sí mismas (apuntando hacia los sentidos humanos), son ellas mismas sensibles, y los sentidos humanos son las puertas siempre abiertas (¡actuales!) para permitir la entrada dentro de sí ("einulassen") de los entes que aparecen y se dan y para ayudarlos a ellos en su despliegue en sí: el ojo no aprende a ver, ve siempre, lo oscuro y lo claro; el oído no aprende a oír, oye siempre, el silencio y el sonido. Lo que realmente es -y muy especialmente el prójimo- quiere darse a conocer al espíritu, no solo en fantasmas-imágenes ("Bild-Phantasmen"), sino en su realidad, lo cual sólo acontece cuando el espíritu, consciente de su ser, puede concebirlo a través de imágenes en la luz del ser ("im Licht des Seins") y a continuación interpelarlos. Esta situación debería ser expuesta con más precisión a través de una teoría del conocimiento desplegada" (E pág. 60).

<sup>140</sup> "Al comprenderse a sí misma como existente ("seiend"), la conciencia ha comprendido fundamentalmente al ser (...). Ser y conciencia coinciden de modo tan inmediato que toda distinción carecería totalmente de sentido" (W pág. 184).

<sup>141</sup> En Epilog pág. 62, donde sintetiza la verdad desde la perspectiva de la palabra ("decir-se"), remite a este apartado de Verdad del mundo: "El lenguaje supone ambas cosas: mirada en el interior del ser como realidad y libertad de enunciación" (E pág. 62).

<sup>142</sup> W pág. 179.

dente del espíritu. En el lenguaje humano repercute toda la esfera sensible, pero todo está subordinado al sentido espiritual:

*La palabra, además del peso de las relaciones expresivas, está sobrecargada de contenido, de modo que puede llevar a cabo la obra de la revelación mucho más por autosupresión servicial que por autoacentuación dominadora*<sup>143</sup>.

En el lenguaje espiritual se realiza el "retroceso renunciante" de la imagen, que se reconoce como inadecuada, "hacia la plenitud del fundamento que se revela a sí mismo"<sup>144</sup>.

Pero considerando a la palabra desde la perspectiva de su dependencia respecto del mundo de las imágenes, parecería que los conceptos universales, que están a disposición de todos, "enmascararían la libre revelación personal"<sup>145</sup>. Sin embargo este aspecto de exteriorización, con las tentaciones que conlleva para la libertad, "revela la continuidad entre espíritu y sensibilidad, entre alma y cuerpo, entre contenido y expresión, entre el interior más escondido y el exterior más accesible"<sup>146</sup>.

Balthasar describe el proceso del despertar a la conciencia y muestra cómo crecen en perfecta simultaneidad la conciencia del yo y la conciencia del mundo. A partir de esta unidad radical se puede pensar la relación entre conciencia y palabra distinguiendo las dos cuestiones principales.

<sup>143</sup> W pág. 176.

<sup>144</sup> W págs. 176-177. "El sujeto «descubre» ("entdeckt") el ser sólo en la medida en que él «es descubierto» por el ser; el «cogito/sum» en el cual descubre la total apertura de lo real, en la autoposición reflexiva y libre, acontece ("ereignet") solamente en el estar interpelado por lo que realmente se está manifestando a través de la epifanía de la imagen. Esto quiere decir que la realidad del ser en sus dos aspectos -como autoconocimiento y como ser conocido- aparece no como una propiedad personal sino como algo dado, regalado" (E pág. 63).

<sup>145</sup> W pág. 179.

<sup>146</sup> W pág. 179.

### 3.2.1. *Develamiento del ser mediado por la palabra espiritual y configuración de la palabra exterior*

Balthasar fundamenta la posibilidad del lenguaje a partir de la palabra como expresión de la persona libre.

*En la unidad consigo mismo el espíritu sabe acerca de la unidad del pensamiento y del ser; sabe por tanto qué es el ser develado, qué es la verdad*<sup>147</sup>.

Esta unidad es una unidad mediatizada: solo porque el espíritu puede contraponerse a sí mismo y volverse a aprehender, en el interior de su identidad, es capaz de salir de sí mismo sin perder su unidad:

*Ha de poder bosquejar y contemplar una imagen de sí mismo, de modo que esta imagen coincida con él mismo. (...) Esta imagen es su palabra espiritual original*<sup>148</sup>.

En esta unidad mediatizada se funda la posibilidad del conocimiento discursivo:

*Toda la actividad espiritual humana vidente, distinguiendo y unificante ("intellectus dividens et componens"), en la que se mantiene el espíritu las más de las veces y que es su más excelente forma de conformación de la verdad, pende finalmente de una mediación primera, que significa distinción y reunificación dentro de lo inmediato, y esta primera mediación es al mismo tiempo el origen de toda participación comunicativa. Saber y decir configuran una unidad inseparable*<sup>149</sup>.

La palabra espiritual posibilita "la separación del yo respecto del mundo y su articulación en el mismo"<sup>150</sup>.

<sup>147</sup> "In der Einheit mit sich selbst weiß der Geist um die Einheit von Denken und Sein, er weiß also, was enthülltes Sein, was Wahrheit ist" (W pág. 182).

<sup>148</sup> W pág. 182.

<sup>149</sup> W pág. 183.

<sup>150</sup> W pág. 183.

*Puesto que el yo posee para sí mismo su palabra interior, puede configurar a su gusto su palabra exterior*<sup>151</sup>.

El autoconocimiento inmediato, mediatizado en la palabra espiritual, es a la vez apertura a todo ente "en cuanto (todo ente) es una unidad en el ser"<sup>152</sup>. Este autoconocimiento "abre la conciencia en la medida en que la provee de la facultad a-priori del lenguaje, del hablar y del oír"<sup>153</sup>. Y dado que ha experimentado "que la asignación de sentido a lo sensible procede del espíritu"<sup>154</sup>, interrogará también por su sentido espiritual a todo lo sensible ajeno. Es decir, podrá captar por analogía otras expresiones sensibles como expresión espiritual: "En una irrefragable experiencia fundamental ha comprendido que el ser tiene sentido; por eso, al buscar el sentido (la verdad del ser) en todo cuanto encuentra (entes), trata la esencia del ser (ente) como si fuera correspondiente (análoga) a su propia esencia"<sup>155</sup>.

De esta manera, si en un primer momento se mostró la sensibilidad como punto fontal y englobante de la vida del espíritu, en la "Gestalt" de la imaginación (fuerza configuradora = "Einbildungskraft")<sup>156</sup>, ahora lo sensible se pone al servicio del ámbito espiritual superior, que mediante la abstracción, se sitúa en el lenguaje intersubjetivo. El espíritu "sabe acerca de la significación de lo que se le muestra". Aunque no pueda dar una interpretación especial a todo, aunque existan "sinsentidos", todo "caso particular está incluido dentro del ser en totalidad, cuyo carácter de «tener sentido» (verdad) y de ser interpretable constan (para el espíritu) en totalidad"<sup>157</sup>.

<sup>151</sup> "Weil das Ich sein inneres Wort für sich selber besitzt, kann es sein äußeres Wort nach seinem Belieben gestalten" (W pág. 183).

<sup>152</sup> Cfr. W pág. 184.

<sup>153</sup> W pág. 184.

<sup>154</sup> W pág. 185.

<sup>155</sup> W pág. 185.

<sup>156</sup> "So sehr zu Anfang die Sinnlichkeit in ihrer Gestalt als Einbildungskraft als der Quellpunkt des Geistes erschien und somit als das scheinbar ihn Umgreifende, ihn aus sich Entlassende, so deutlich kehrt, wenn der Geist zum Selbstbewußtsein gelangt ist, dieses Verhältnis sich um. Die zeitliche Priorität der Sinnlichkeit und der Bilder weicht vor der sachlichen Priorität des Geistes, der in seinem größeren Raum den kleineren der Sinnlichkeit einschließt" (W pág. 185).

<sup>157</sup> W págs. 185-186.

### 3.2.2. *Carácter dialógico de la verdad como develamiento del ser espiritual*

Balthasar muestra cómo "los seres infraespirituales se develan naturalmente el uno para el otro, viven en su verdad permaneciendo abiertos entre sí y su esencia no se niega a manifestarse"<sup>158</sup>.

*El hombre, por el contrario, para alcanzar el mismo grado de verdad, tiene que completar el develamiento natural con la libre entrega de sí mismo. Mientras los seres naturales develan y confiesan su esencia gracias a su mero manifestarse, el hombre tiene que hacer una libre confesión de sí mismo*<sup>159</sup>.

Los seres libres no solo se expresan ante otro sino que se expresan y se encuentran unos "en" otros. En base a su unidad ontológica en cuanto especie, tienen una solidaridad de destino que hace que su comunicación redunde en beneficio de todos. Y si uno se niega a develarse pierde su propia verdad.

*La palabra, expresión del ser libre, se convierte aquí en palabra dialógica, y la verdad, como develamiento del ser espiritual, adquiere también un carácter dialógico, social*<sup>160</sup>.

La verdad solo sale a la luz en el diálogo intersubjetivo.

*El logos del ser que se manifestó en primer término tan solo como misteriosa duplicación del ser en la imagen, en la expresión y en el concepto, oscilante entre la unidad y la dualidad que existen en el interior de la esencia cerrada, se abre ahora*

<sup>158</sup> W pág. 191.

<sup>159</sup> "Sie sind naturhaft füreinander enthüllt und leben, indem sie so voreinander offen liegen und ihr Wesen sich nicht zu erscheinen weigert, in ihrer Wahrheit. Der Mensch hingegen muß, um den gleichen Grad an Wahrheit zu erlangen, die naturhafte Enthüllung durch freie Selbsthingabe ergänzen. Er muß dort, wo die naturhaften Wesen durch ihre bloße Erscheinung ihr Wesen bekennen und beichten, ein freies Bekenntnis seiner selbst ablegen" (W pág. 191).

<sup>160</sup> "Das Wort, das der Ausdruck des freien Wesens ist, wird hier zum dialogischen Wort, und damit erhält auch die Wahrheit, als Enthüllung des geistigen Seins, dialogischen, sozialen Charakter" (W pág. 192).



*a un logos intersubjetivo, que, oscilante entre la unidad del yo y la pluralidad de las personas, establece la unidad de la palabra en la "configuración" de discurso y respuesta. Este logos tiene una configuración oscilante en lo más íntimo, que es imposible fijar*<sup>161</sup>.

Por ello el "criterio de la verdad habita en parte en el yo y en parte en el tú, y como criterio total sólo en el movimiento del diálogo"<sup>162</sup>. En el yo el criterio está en la evidencia del "cogito ergo sum", vívida coincidencia entre ser y conciencia a la cual se remite toda evidencia mediata como al principio y medida de toda verdad. El segundo criterio está en la salida de sí mismo, en la que el espíritu se abre a la comunidad y encuentra su verdad en ella.

*En el punto medio entre estos dos polos permanece, oscilando, la verdad de este mundo*<sup>163</sup>.

La verdad del mundo no es simplemente ser ni simplemente devenir:

*Ambos, ser y devenir, pertenecen con igual derecho a la "imagen" total de la verdad*<sup>164</sup>.

La evidencia de la verdad que se ilumina como un relámpago en la apertura a la totalidad del ser, y que impulsa a ordenar todas las relaciones que se encuentran en el mundo creado en torno a la verdad esencial, es punto de partida de un nuevo movimiento, el de realizar la verdad existencial y dialógicamente dentro del mundo y de la comunidad. La esencia dialógica de la verdad no es "superable". Aun en la

<sup>161</sup> "Der Logos des Seins, der zuerst nur als geheimnisvolle Verdoppelung des Seins im Bild, im Ausdruck und im Begriff erschien, schwebend zwischen Einheit und Zweiheit innerhalb des geschlossenen Wesens, öffnet sich jetzt zu einem intersubjektiven Logos, der, schwebend zwischen der Einheit des Wesens und der Vielheit der Personen, die Einheit des Wortes in der Gestalt von Rede und Antwort herstellt. Dieser Logos hat eine im innersten schwebende, nicht festzulegende Gestalt" (W pág. 192).

<sup>162</sup> W pág. 193.

<sup>163</sup> W pág. 193.

<sup>164</sup> W pág. 194.

representación de la verdad eterna, si faltara el diálogo, cesaría la vitalidad de la verdad:

*Sería un develamiento, pero para nadie, una palabra que ya no se puede oír ni responder, una luz que ya no podría brillar por falta de aire*<sup>165</sup>.

### 3.2.3. Lo dialógico en Nietzsche y Kierkegaard

El despliegue que, arrancando de la imagen desemboca en la palabra espiritual y en el diálogo, requiere que se lo sitúe en diálogo con lo que Balthasar dice acerca de Nietzsche y Kierkegaard en torno al tema de la dialéctica entre ilusión-desilusión<sup>166</sup>.

A nivel de la verdad objetiva y teórica, como hemos visto en la introducción a *Apokalypse*, las dos configuraciones contrapuestas eran la del Dionysos de Nietzsche (el insaciable dios buscador que ama su propio apetito) y la del Crucificado de Kierkegaard (que ofrece su vida y muestra que su amor es más poderoso que el de Dionysos). A nivel de la verdad existencial, Balthasar contrapone el camino hacia dentro de Nietzsche con el de Kierkegaard, mostrando al primero como el movimiento del trascender en una búsqueda de sentido en lo infinito, y al segundo como un movimiento dialéctico en cuanto tensión hacia lo infinito<sup>167</sup>.

En su movimiento de tensión hacia lo infinito, Kierkegaard descubrirá que "la verdad es inalcanzable por el camino del develamiento", pues no lo lleva a un último velo que no se puede quitar, sino

<sup>165</sup> "Wahrheit ohne Leben, ohne Dialog würde sofort aufhören, einen Sinn zu haben : sie wäre Enthüllung, aber für niemanden mehr, sie wäre ein Wort, das nicht mehr gehört und beantwortet würde, ein Licht, das aus Mangel an Luft nicht mehr strahlen könnte" (W pág. 195).

<sup>166</sup> Cfr. A I págs. 721 ss. En el "Índice", Balthasar titula este capítulo "El duelo": de la idea (5.1) y de la existencia (5.2). En este último trata el misterio de la verdad en Nietzsche y Kierkegaard poniéndolos en relación con Sócrates "el mítico develador de mentiras" (A I pág. 721). Y subtítulo: "Nietzsche: verdad como ilusión-desilusión. Monismo de la vida. Kierkegaard: el diálogo es la verdad de la dialéctica entre verdadero-falso". Cfr. también para este tema: "Las distintas interpretaciones de la verdad de la existencia" en: J. GESTHUISEN, *Das Nietzsche-Bild* Hans Urs von Balthasars, Roma, 1986, págs. 144 ss. (NB).

<sup>167</sup> Cfr. J. GESTHUISEN, NB pág. 142.



a un "no saber". Este saber acerca de un no-saber hace que el límite se convierta en un valor positivo:

*La aparente polaridad intramundana se ha develado ahora como una dialéctica trascendente, y por cierto precisamente como una dialéctica que era una dialógica: un saber acerca del límite como un ser interpelado desde más allá del límite, un tensionar de la pasión como réplica, respuesta. Con esto Kierkegaard llegó a la posición que Nietzsche había abandonado: a la posibilidad de una doble verdad como fundamento ontológico del alma: trascendencia como diálogo<sup>168</sup>.*

La dialéctica inmanente de la existencia se devela como "diálogo esencial del alma-no-verdad con el Dios-Verdad"<sup>169</sup>.

Nietzsche, por su parte, no puede realizar su movimiento de trascendencia total, pues para él todo debe jugarse en el interior del único movimiento trascendente de la vida. Por tanto la imparabla trascendencia de la vida se convierte en un movimiento dialéctico inmanente. "Para Nietzsche el movimiento hacia la verdad no puede consistir solamente en la «desilusión», en la liberación de lo mundano de «apariencia» y «velos». A fin de que el pensamiento «analizante», «desilusionante» no se convierta en disolvente y carente de instinto, necesita de un pensamiento «regulador»: en la verdad sobria y carente de ilusión del intelecto debe ser introducida la ilusión «creadora» y «configuradora de mitos», que con «seguridad instintiva» le dé al intelecto un velo"<sup>170</sup>.

Es decir que Nietzsche resuelve la verdad a partir del "juego contrapuesto de ilusión-desilusión".

*Para él parece que la verdad solo puede darse en el juego dialéctico contrapuesto entre lo centrífugo (centro viviente y*

<sup>168</sup> "Nur hatte sich scheinbar innerweltliche Polarität selber als eine transzendente Dialektik enthüllt, und zwar genauer eine Dialektik, die eine Dialogik war: Wissen um seine Grenze als Angesprochensein von jenseits der Grenze, An-spannung der Leidenschaft als Gegenrede, Antwort. Damit kam Kierkegaard aber zu ebender (sic) Stellung, die Nietzsche aufgegeben hatte: die Möglichkeit einer doppelten Wahrheit als Seinsgrund der Seele: Transzendenz als Dialog" (A I pág. 723).

<sup>169</sup> A I pág. 724. Cfr. J. GESTHUISEN, NB pág. 146.

<sup>170</sup> J. GESTHUISEN, NB págs. 146-147. Cfr. A I pág. 722.

*configurante de mitos) y lo centripeto (pensamiento analizante y desilusionante)<sup>171</sup>.*

Para él:

*La dialéctica de ilusión-desilusión -y por tanto la doble significación de la "imagen"- se disolvió en el monismo de la claridad única del espíritu<sup>172</sup>.*

La dialéctica de la verdad como ilusión-desilusión "es solo juego de las luces y sombras de una verdad más profunda, la del único, monístico movimiento de la vida. Es «un» movimiento, como era uno el movimiento inicialmente dualístico de poder-amor"<sup>173</sup>.

Mientras que para Kierkegaard la verdad de la existencia solo se deja ver en "diálogo con Dios" y por tanto en una actitud abierta con respecto a El, para Nietzsche la verdad de la existencia está en "la dialéctica de poder-amor e ilusión-desilusión"<sup>174</sup>.

Sin embargo, Balthasar descubre en el hablar consigo mismo de Nietzsche un "primado de lo dialógico en la verdad"<sup>175</sup>, que este, encerrado en su soledad, pasa por alto. Nietzsche habla en soledad consigo mismo "como si fuera dos"<sup>176</sup>. Y su secreto dialogar con Kierkegaard acerca de la autointerpretación de su existencia, muestra que Nietzsche no puede interpretársela para sí sin volverse él mismo "dialógico"<sup>177</sup>.

<sup>171</sup> "Für diesen (Nietzsche) aber scheint sich Wahrheit nur im dialektischen Gegenspiel von Zentrifugal (lebendigem, mythenbildendem Zentrum) und Zentripetal (analysierendem, desillusionierendem Denken) zu ergeben" (A I pág. 722).

<sup>172</sup> "Die Dialektik von Illusion-Desillusion, also die Zweideutigkeit des «Bildes», löste sich für Nietzsche in den Monismus der einen Klarheit des Geistes" (A I pág. 726).

<sup>173</sup> A I pág. 723.

<sup>174</sup> J. GESTHUISEN, NB pág. 150.

<sup>175</sup> A I pág. 727. Cfr. J. GESTHUISEN, NB págs. 151-155.

<sup>176</sup> "Den letzten Philosophen nenne ich mich, denn ich bin der letzte Mensch. Niemand redet mit mir als ich selbst (...) (mein Herz) zwingt mich zu reden, als ob ich Zwei wäre" (A I pág. 727).

<sup>177</sup> J. GESTHUISEN, NB pág. 152.

### 3.2.4. El amor como la interpretación definitiva de todo el movimiento del develamiento del ser

El sentido total de la verdad (como sentido del ser), de acuerdo a lo dicho, se revela de nuevo como amor.

*Pues tan pronto como la dirección del develamiento del ser excede el yo para complementarse en el tú, tan pronto como el logos del ser se transforma en diálogo, en el sentido de una ininterrumpida participación comunicativa, resurge también el amor como la interpretación definitiva de todo el movimiento*<sup>178</sup>.

La comunicación de la verdad entre personas libres no consiste solo en comunicación de verdades abstractas, sino que se devela el ser mismo y en su develarse se entrega. Por eso la verdad requiere ser acogida con fe y debe testimoniar con la propia vida lo que manifiesta, haciéndose responsable de la verdad. Sólo el amor puede interpretar la necesaria relación entre fe y saber: "la fe es un aspecto esencial del saber espiritual ("episteme"), ya que este siempre se atestigua de persona a persona y se mueve dialógicamente"<sup>179</sup>. El hombre es en la medida en que ama, y "el amor se muestra más en las obras que en las palabras"<sup>180</sup>.

*Sin esta demostración por la acción, la palabra del amor no se habría convertido plenamente en digna de fe, ni el amante habría expuesto verdaderamente su amor, no lo habría exteriorizado, no habría tenido la ocasión de develar su propio y oculto misterio y de dejar ver su fuerza, su profundidad y plenitud*<sup>181</sup>.

<sup>178</sup> "Damit wird abermals der Gesamtsinn der Wahrheit als Liebe sichtbar. Denn sobald die Richtung der Seinsenthüllung das Ich übersteigt, um sich im Du zu vollenden, sobald der Logos des Seins zum Dialogos im Sinn einer unabschließbaren Mitteilung wird, tritt auch schon die Liebe als die endgültige Deutung der ganzen Bewegung hervor" (W pág. 195).

<sup>179</sup> W pág. 197.

<sup>180</sup> W pág. 198. Balthasar cita la contemplación para alcanzar amor de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola.

<sup>181</sup> "Ohne diese Beweisführung durch die Tat wäre nicht nur das Wort der Liebe nicht völlig glaubhaft geworden, der Liebende selbst hätte seine Liebe nicht wirklich dargestellt, nicht wirklich geäußert, er hätte nicht Gelegenheit

Por eso la verdad, en cuanto develamiento del ser (del hombre) debe realizarse y testimoniarse en la acción, cuya interpretación requiere la fe a la luz de la cual, únicamente, se puede investigar y comprobar la veracidad de lo revelado.

*La fe dista de oponerse al saber hasta tal punto que (...) solo la unidad de saber y fe significa conocimiento acabado, perfecto estado de apertura para la verdad*<sup>182</sup>.

La fe no disminuye el saber, es el signo de la importancia ética de la respuesta del amado a la importancia ética que preña la palabra del amante.

La no identidad entre verdad esencial y verdad existencial, en la verdad mundana, se manifiesta en la imposibilidad de reconducir a uno solo sus criterios últimos, que siempre están en tensión bipolar. Sin embargo:

*Esta desemejanza de la verdad mundana con Dios revela algo de las propiedades de la verdad divina: la unidad, en ella, entre autodeterminación y diálogo, así como la eterna vitalidad de palabra y entrega, que no puede fijarse en ningún sistema definitivo*<sup>183</sup>.

### B. Verdad como situación

Si en "el mundo de las imágenes" todo se centró en torno al polo objetivo, en "la verdad como situación" las tensiones están centradas en torno a lo subjetivo. Balthasar recupera todo lo dicho acerca de la libertad e intimidad de la verdad:

*La intimidad se dio como lo contrapuesto al estado de abierto y al estado de "estar a la mano" en general; la intimidad convertía a la verdad en una posesión del ser individual dotado de interioridad; subrayaba la importancia del ser-para-sí cada*

gehabt, sein eigenes, verborgenes Geheimnis zu enthüllen, und dessen Kraft, Tiefe und Fülle sichtbar werden zu lassen" (W pág. 198).

<sup>182</sup> W págs. 198-199.

<sup>183</sup> W pág. 200.

*vez, el carácter de la unicidad e irrepetibilidad de cada punto medio del ser a partir del cual se revela la verdad*<sup>184</sup>.

Todo el mundo de las imágenes, con su movimiento que arranca del develamiento del ser en la tensión entre esencia y fenómeno y alcanza su máxima expresión objetiva en la palabra, en la que juegan las tensiones entre sensibilidad e intelecto y entre personalidad y dialogicidad, adquiere una "nueva e inopinada profundización" al ser considerado como "mundo" de sujetos cada vez únicos. Balthasar afronta ahora el problema de la historicidad de la verdad. El problema se juega en torno a la tensión entre la verdad personal y la verdad universal.

*Será necesario, antes de emprender la descripción de la verdad en cuanto situación cada vez personal, aclarar la relación de conjunto entre validez universal y respectividad (la cualidad de atañer en cada caso a una persona determinada) de la verdad*<sup>185</sup>.

Las tensiones bipolares en las que despliega la problemática se configuran de la siguiente manera: El polo de la verdad universal, como totalidad, es considerado desde una perspectiva dinámica, como "idea en movimiento". El polo de la verdad personal es considerado en la tensión entre el punto de vista esencial y el punto de vista existencial. De esta manera Balthasar logra las categorías de perspectiva y personalidad, que le sirven para describir la verdad en cuanto situada. La perspectiva dará el aspecto exterior (esencial) de la situación. La personalidad, el aspecto interior (existencial). Situado entre ambos polos, el movimiento de la verdad, como develamiento del ser, requerirá un análisis positivo de la temporalidad y del fundamento dialógico de la verdad, para llegar al concepto de verdad histórica y mostrar en qué medida es posible la configuración de "un ensayo de visión total de la verdad".

<sup>184</sup> "Intimität gab sich als Gegensatz zu Öffentlichkeit und allgemeiner Zuhandenheit, sie machte die Wahrheit zu einem Besitz des einzelnen, mit Innerlichkeit begabten Wesens; sie unterstrich die Bedeutung des jeweiligen Für-sich-seins, der Einmaligkeit jenes Seinsmittelpunktes, von dem aus Wahrheit sich offenbart" (W pág. 200).

<sup>185</sup> W pág. 201.

### 1. La idea dinámica

Para afrontar el problema de la racionalidad de la verdad histórica, de la posibilidad de una verdad que sea "universal concreta", Balthasar retoma la relación entre libertad y naturaleza, mostrando que están en relación bipolar. Y afronta la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencia histórica desde la dinamicidad de la idea, que refleja el tránsito fluido que existe entre ellas:

*La idea de un ser, idea que rige su exposición en la existencia, tiene como tal participación en el reino de la "naturaleza" y en el reino de la "historia", es a la vez inmóvil y móvil; al mismo tiempo, en cuanto idea de conjunto sobre la existencia (eidos, idea) es definitivamente normativa y en cuanto forma que se despliega realmente en la existencia (morphe, entelequia) es reguladora de la dirección en adaptaciones plásticas siempre nuevas*<sup>186</sup>.

Las ciencias "de la naturaleza" logran por abstracción una verdad universal y suprapersonal. Pero la naturaleza es "un todo ordenado e impulsado con sentido y finalidad, según una idea fundamental y reguladora del movimiento único, al cual, por eso mismo, excede"<sup>187</sup>. Esta movilidad del ser natural mismo, en la que se fundamenta la consideración de la verdad como develamiento del ser siempre mayor, impide que la idea de la naturaleza sea concebida como una creación de la libertad humana. Es decir, impide una abstracción total de la naturaleza en una idea que permita sistematizarla.

*La libertad dentro del mundo significa siempre la realización de una idea conformada a la naturaleza y es aplicada con sentido sólo cuando, sirviendo y obedeciendo a la idea, ayuda a realizar el plan del ser, propio o ajeno. Esta afirmación se aplica también en el caso de que a la libertad le sea acordada la*

<sup>186</sup> "Die Idee eines Wesens, die seine Darstellung in der Existenz beherrscht, hat als solche selbst an den Reichen der «Natur» wie der «Geschichte» teil, sie ist zugleich unbeweglich und beweglich, zugleich als Gesamtidee über der Existenz (eidos, idea) endgültig normativ und als real in der Existenz selbst sich ausfaltende Form (morphe, entelejeia) in jeweils neuer plastischer Anpassung richtungsgebend" (W pág. 204).

<sup>187</sup> W pág. 201.

*posibilidad de colaborar no solo en el despliegue sino en la "configuración" de la idea misma. Esta co-configuración del sentido y fin definitivo de un ser no es tampoco una función irracional, arbitraria, sino una elevación de la libertad creadora a una cooperación con la dotación de sentido de Dios en el mundo*<sup>188</sup>.

La racionalidad de la verdad libremente conformada no es menor que la racionalidad de la verdad abstracta<sup>189</sup>. Solo que requiere un cambio de método de conocimiento:

*El conocimiento de esta idea (que se despliega en la tensión entre idea trascendente y forma inmanente) tendrá que ser tanto normativo-definitorio como histórico-consecutivo. En cuanto idea normativa y conductora, pre-señala con certeza este camino (el de las peripecias del desarrollo de cada ser) en una mirada de conjunto; en cuanto idea inmanente, por el contrario, describe las fases del camino correalizándolo y cambiando con él de situación en situación*<sup>190</sup>.

Balthasar no define su fenomenología sino que la ha ido realizando en la práctica a lo largo de su exposición. Pero afirma algunas cosas que es necesario resaltar. En primer lugar, afirma que una visión de conjunto de la verdad histórica -universal concreta- es posible teóricamente. La remite, en cuanto visión total, al Juicio Universal. Niega que sea necesario moverse en la línea de la abstracción, que busque

<sup>188</sup> "(...) Das gilt gerade auch dort, wo der Freiheit die Möglichkeit eingeräumt ist, nicht nur an der Entfaltung, sondern an der Gestaltung der Idee selbst mitzuarbeiten. Auch diese Mitgestaltung des Sinnes und des endgültigen Zwecks eines Wesens ist keine irrationale, willkürliche Funktion, sondern eine Erhebung der geschöpflichen Freiheit zur Mitwirkung mit der Sinnspendung Gottes in der Welt" (W pág. 202).

<sup>189</sup> "Nur ist damit keineswegs gesagt, daß die Wahrheit in dieser durch Freiheit bedingten, durch Persönlichkeit und Situation bestimmten Form weniger 'rational', weniger erkennbar geworden wäre als in ihrer naturhaften und abstrakten Gestalt. Das Wort vom Individuum ineffabile besagt nur, daß das Einzelne nie restlos in Allgemeines umzusetzen sei, es besagt aber keineswegs, daß es darum nicht auch, in seiner Weise, erkennbar sei" (W pág.203).

<sup>190</sup> W págs. 204-205.

a todo precio una "legalidad universal" fijada en una tipología o en una morfología... Y señala que basta con:

*Pesar la unicidad e irrepetibilidad de la situación que se da solo una vez, con reconocer la gran personalidad a la luz de su carácter incomparable, para comprender aproximándose, el sentido de un movimiento*<sup>191</sup>.

El ente mismo es viviente, "por eso sólo un pensamiento viviente puede aprehender su verdad"<sup>192</sup>. Este es el tipo de pensamiento que Balthasar valora en Goethe y en Przywara. Lo que, junto con Goethe, es aplicado al mundo natural, siguiendo el método morfológico de la metamorfosis de las plantas, puede aplicarse en mayor medida a la verdad del mundo libremente configurada.

*El que quiere concebir lo fluyente no deberá quedarse parado mirando en la orilla, sino que tendrá que realizar nadando al mismo tiempo el movimiento; qué es la vida no lo sabe nadie de una vez por todas, siempre se debe dejarla que nos lo diga de nuevo y de manera viviente*<sup>193</sup>.

En esta verdad la mediación dialógica no es superable. Pero no se trata de una dialogicidad entre libertades absolutas. El diálogo gira siempre en torno al misterio del ser.

#### J. Perspectiva y personalidad

Balthasar se adentra en la consideración del polo personal de la verdad considerándolo desde el punto de vista de la verdad esencial (perspectividad) y de la verdad existencial (personalidad), sin separarlos, sino distinguiéndolos "en el interior de una permanente totalidad"<sup>194</sup>.

<sup>191</sup> W pág. 206.

<sup>192</sup> W pág. 206.

<sup>193</sup> W págs. 206-207. Esta afirmación hace referencia a la imagen de Pedro sobre las aguas, en la que Balthasar configura una "Gestalt" del pensamiento dinámico de Goethe, en oposición a la figura de Tasso, que se queda en la orilla, como imagen del pensamiento meramente estético.

<sup>194</sup> W pág. 207.



## 2.1. Insuperabilidad del carácter de perspectiva en la configuración de la verdad esencial

Las mismas verdades esenciales, al ponerse en tensión con el punto de vista de un sujeto concreto se ordenan de un modo especial que Balthasar llama "constelación".

*Dentro de su constelación, el sujeto tiene un determinado ángulo visual, desde el cual contempla el mundo de cosas y valores*<sup>195</sup>.

Para el sujeto, situado en el centro de su constelación, la verdad adquiere un carácter perspectivista no superable, pues "no es posible para nadie dejar definitivamente tras de sí su perspectiva"<sup>196</sup>. Si fuera posible superarla mediante una visión de conjunto se suprimiría la intimidad de la verdad.

*Para quien piensa (si prescindimos de la revelación cristiana) no hay en el mundo otro medio de aprehender progresivamente la verdad que, por una parte, tomar en serio la situación personal en la cual él mismo se halla, y, por otra, el ininterrumpido diálogo con todas las otras perspectivas que lo circundan*<sup>197</sup>.

Balthasar plantea aquí la superación del concepto de perspectividad como algo "provisional", como algo que podría "suprimirse y sintetizarse progresivamente en un punto de vista total (como lo intentó Hegel en la Fenomenología del espíritu)"<sup>198</sup>.

Se sitúa en la línea de Nietzsche:

<sup>195</sup> W pág. 208.

<sup>196</sup> W pág. 208.

<sup>197</sup> "Es bleibt für den Denker in der Welt (solange wir von der christlichen Offenbarung absehen) kein anderes Mittel, die Wahrheit progressiv zu erfassen, als einerseits das Ernstnehmen der persönlichen Situation, in der er selber steht, und andererseits das unabschließbare Zwiegespräch mit allen anderen ihn umgebenden Perspektiven" (W pág. 210).

<sup>198</sup> W pág. 209.

*Considerar las cosas de un modo personal, decidido y responsable, y, no obstante, intentar verlas nuevamente a través de las perspectivas de diferentes personas*<sup>199</sup>.

Y afirma, con Santo Tomás, que el conocimiento angélico sería lo máximo alcanzable en esta dirección, en cuanto "realizaría en sí el concepto de la universalidad concreta que sigue siendo para nosotros un ideal inalcanzable"<sup>200</sup>. El método para la confrontación de los diversos puntos de vista es el de "la totalidad siempre mayor"<sup>201</sup>. Una totalidad que no se logra sino en la renuncia que se hace a la propia verdad parcial en virtud del amor a la verdad total, y que es "la forma suprema de la revelación de la verdad"<sup>202</sup>.

*Solo positivamente, mediante la incorporación de lo particular en una totalidad omnicomprendiva, se deja configurar fructuosamente la confrontación de las cosmovisiones*<sup>203</sup>.

Desde el punto de vista esencial pareciera que la verdad es en sí algo "universal y objetivo en modo impersonal, y que la subjetividad surge solo por la delimitación de las perspectivas"<sup>204</sup>.

## 2.2. Misterio de la verdad personal

Pero si se parte de la existencia, en cuanto facticidad concreta y en cuanto "esse" -total plenitud del ser-, el núcleo mismo del ser se torna subjetivo "y con él también la verdad"<sup>205</sup>.

*Ya no es posible, en este aspecto, poner una esfera, sobreordenada a las personas, de valores generales e impersonales, una*

<sup>199</sup> W pág. 210.

<sup>200</sup> W pág. 210.

<sup>201</sup> W pág. 209.

<sup>202</sup> W págs. 140-141.

<sup>203</sup> "Nur positiv, durch Einbau des Partikulären in eine umgreifende Ganzheit, läßt sich die Auseinandersetzung der Weltanschauungen fruchtbar gestalten" (W pág. 209).

<sup>204</sup> W pág. 211.

<sup>205</sup> W pág. 212.



*especie de mundo de las ideas, que debería abarcar en sí la esfera de la verdad definitiva de las personas*<sup>206</sup>.

Esto no atenta contra la validez universal de la verdad: "la única e idéntica verdad real existe solo en la forma de la verdad personal que es cada vez única"<sup>207</sup>. Esta verdad se configura en la decisión libre y en la responsabilidad, solo puede ser recibida como un regalo y con una actitud de fe, pues la persona, cuando la revela, está haciendo donación de su propio ser.

*Esta dimensión interior de todo ser se abre recién cuando el ser se ha convertido en conciencia, en persona. Donde acontece esta irrupción en la profundidad, todo lo existente es elevado "al estado de misterio" (Novalis)*<sup>208</sup>.

### 2.3. Velamiento de la verdad personal en bien de la comunidad

Balthasar profundiza el "anonimato de la verdad cotidiana" que es como una especie de "manto que vela el demasiado desnudo y demasiado precioso misterio del ser"<sup>209</sup> encubriéndolo en el tono gris de lo cotidiano. Reconoce que, como dice Heidegger, pueda ser visto como "inautenticidad" y como "modo de la deficiencia", e incluso como mentira, pero más profundamente y esencialmente "es la envoltura que requiere todo misterio a fin de seguir siendo misterio"<sup>210</sup>.

El punto de vista de Balthasar es el de la comunidad, que no sería posible sin "una verdad equilibrada, atemperada y media"<sup>211</sup>.

*Al individuo se le vela el carácter valioso de la verdad no tanto para evitar que se pierda en él, que sucumba como ante un encantamiento estético, sino para que en una "renuncia" oculta,*

<sup>206</sup> W pág. 207.

<sup>207</sup> W págs. 212-213.

<sup>208</sup> W pág. 215.

<sup>209</sup> "Vielmehr wird ihm diese Anonymität der alltäglichen Wahrheit wie eine Art von Mantel erscheinen, der das allzu nackte, allzu kostbare Geheimnis des Seins umhüllt, wie die Verbergung des Wunders des Seins im Grau der Gewöhnlichkeit, wie das Straßenkleid der Wahrheit, unter welchem das kostbare Gewand der persönlichen Wahrheit nicht ganz zu verstecken ist" (W pág. 219).

<sup>210</sup> W pág. 216.

<sup>211</sup> W pág. 215.

*pero fundamental, a la exclusividad de la verdad, la ofrezca en bien de la totalidad*<sup>212</sup>.

### 3. Situación

Una vez desplegado el movimiento dinámico de la verdad que se desdobló en los polos de la perspectiva y la personalidad, como pensamiento fiel que acompaña al ser en su develamiento esencial y existencial, Balthasar afronta el problema de "la propiedad fundamental de la verdad, que consiste en su estar condicionada y conformada a través de la situación"<sup>213</sup>.

La perspectiva, en su doble aspecto de "ángulo visual del sujeto" y "constelación de verdades" de su tiempo, da el aspecto exterior de la situación. El sentido cualitativo de la situación se manifiesta cuando lo exterior se pone en tensión con el misterio de la verdad personal.

#### 3.1. Develamiento y temporalidad

Situación significa, para Balthasar, "verdad que se presenta investida de temporalidad"<sup>214</sup>. Por eso hace un análisis del fenómeno del tiempo "que pertenece al corazón de la ontología de lo creado, y cuyo análisis filosófico es el auténtico acceso a una comprensión vivida y concreta de la distinción real"<sup>215</sup>. Sea como sea que uno pueda contemplar el movimiento interior del ser, "resulta claro que la misteriosa no-identidad entre esencia y existencia se roza íntimamente con el fenómeno del tiempo"<sup>216</sup>.

<sup>212</sup> "Und nicht zuletzt wird dem Einzelnen diese Kostbarkeit darum verhüllt, damit er sich nicht darein verliere, ihm nicht wie einem ästhetischen Zauber erliege, sondern in einem verborgenen, aber grundlegenden Verzicht auf die Einzigartigkeit des Persönlichen dieses hinopfere dem Wohl der Gesamtheit" (W pág. 215).

<sup>213</sup> "Aus all dem ergibt sich nun jene grundlegende Eigenschaft der Wahrheit, die man ihre Bedingtheit und ihre Formung durch die Situation nennen kann" (W pág. 216).

<sup>214</sup> "Wahrheit in dieser zeitlichen Gewandung ist nun das, was wir 'Situation' nennen können" (W pág. 224).

<sup>215</sup> W pág. 220.

<sup>216</sup> W pág. 219.

Es tan difícil describir el movimiento interior del ser como describir la relación entre esencia y existencia. Cuando se las piensa separadamente parecen claras, pero "su indisoluble relación contrapuesta hace del ser un misterio siempre renovado"<sup>217</sup>.

*En esta distinción siempre nueva, perspectivísticamente inagotable, de esencia y existencia, que se da en el interior del ser mundano ("distinctio realis inter essentiam et esse", o entre "existentiam et essentiam") se torna visible un "movimiento esencialmente interior" del ser que acontece entre los dos polos<sup>218</sup>.*

Balthasar reivindica aquí toda la riqueza positiva que ha ganado en su fenomenología de la verdad finita para proponer un concepto del tiempo en "su configuración concreta", tal como la conocemos, que incluya lo negativo (límite y distinción con la eternidad), pero también lo positivo.

*El tiempo, en esta configuración concreta conocida por nosotros, es ciertamente algo mundano y creado, pero encierra en sí momentos esenciales que ofrecen positivamente un reflejo, una similitud, una imitación del ser eterno<sup>219</sup>.*

El estar develado del ser se "anuncia con fuerza", "se presenta", acentuando el "ahí" del ser, su estar disponible no es algo meramente universal e indiferente.

*La verdad en cuanto estar develado del ser, en cuanto estado de abierto y de accesibilidad ofrecida, mediante el movimiento descrito adquiere ante todo el carácter del presente, de la presencia<sup>220</sup>.*

<sup>217</sup> W pág. 217.

<sup>218</sup> W pág. 219.

<sup>219</sup> "Die Zeit, die in dieser konkreten Gestalt, wie wir sie kennen, gewiß etwas Weltliches und Geschöpfliches ist, doch Wesensmomente in sich enthält, welche auch positiv einen Abglanz, eine Ähnlichkeit und Nachahmung des ewigen Seins darbieten" (W pág. 220).

<sup>220</sup> "Die Wahrheit als Enthülltsein des Seins, als Offenbarkeit und dargebotene Zugänglichkeit erhält durch die geschilderte Bewegung zunächst den Charakter der Gegenwart, der Präsenz" (W pág. 221).

En el movimiento del develarse el ser se muestra siempre nuevo y siempre más rico y encierra la promesa de un develamiento mayor, y por tanto supone un estar aún velado del ser. En este sentido el develamiento encierra una futuridad inmanente.

*En virtud de esta inmanente futuridad el existir es esencialmente inacabado, más aún: es esencialmente comienzo, promesa, esperanza, brote; tiene la forma ontológica de lo que acaba de iniciarse, de lo incoativo; o, lo que quiere decir lo mismo, la dirección al ser, y por tanto, al ser más de lo que era en cada caso; por eso tiene carácter "comparativo"<sup>221</sup>.*

El misterio del ser no se revela solamente en la dirección del futuro, como si su develarse fuera de carácter cuantitativo y solo se necesitara más tiempo para manifestarse. La otra dirección, la del "encada-caso-sólo-ahora" de lo que se revela presentándose, en la que se manifiesta la caducidad y la unicidad del instante que pasa, hace patente el carácter cualitativo del tiempo.

Balthasar no desarrolla toda la riqueza de su concepción del tiempo y simplifica un tanto las cosas, poniendo la esperanza en el futuro y la amenaza en el pasado. Esto se debe a que no sigue aquí la intuición de analizar la temporalidad en términos de develamiento-velamiento, cosa que retoma luego.

Como está analizando la situación, en cuanto está investida de la temporalidad de la verdad, se agudiza la concepción del presente como urgencia de decidirse a abrirse a la verdad. Es por esto que el futuro toma la forma de esperanza para una renovada y más profunda apertura y responsabilidad ante la verdad y el pasado se revela como advertencia de aplicarnos con más seriedad a lo que se nos revela. Pero esta perentoriedad del instante se matiza al ponerse en tensión con la totalidad del tiempo, que se manifiesta en esa otra propiedad de la verdad que es la "emeth", su constancia y fidelidad en permanecer abierta. El instante puede abarcar largos períodos de tiempo, y en cuanto a lo decisivo abarca la vida entera del hombre, que puede recuperar todo un pasado en un instante, dando su vida.

La forma concreta de la situación singular, fuera de la cual no hay sino verdad abstracta, revela que:

<sup>221</sup> W pág. 221.

*Así como el ser específico, la especie, se encuentra "acuñada" (configurada) por igual en cada individuo -cosa que no puede perjudicar su variación ni su modulación al infinito mediante los seres singulares-, así también la verdad una e idéntica se vuelve a encontrar en todas las singularizaciones de la situación<sup>222</sup>.*

Además el develarse del ser en cada situación, por un lado en su misterio siempre mayor (futuridad), y por otro, en la tensión entre la perentoriedad de cada instante (amenaza del pasado en cuanto caducidad) y su mantenerse renovadamente abierto (en cuanto memoria de la fidelidad y constancia en que se ha donado el ser, futuridad del pasado), revela que su misterio es un misterio de amor. Y requiere por parte del hombre como respuesta "algo más que una actitud meramente teórica y especulativa: exige una entrega de todo el espíritu, un ponerse de acuerdo con su carácter de ser-en-cada-caso-lo-que-se-da-una-vez, una decisión libre"<sup>223</sup>.

### 3.2. Buscar y encontrar como cara subjetiva del develamiento-velamiento de la verdad

Al hablar de las actitudes del "buscar y encontrar", en las que se juega la cuestión de hasta dónde una verdad ya conocida puede reposar en sí y cuándo exige un renovado esfuerzo, Balthasar considera el juego de develamiento-velamiento desde el punto de vista subjetivo. Aquí se pone de manifiesto el aspecto positivo del pasado en cuanto que:

*En este núcleo vivo (de lo esencial de la verdad), la verdad en cada caso ya encontrada retiene, también siempre vivo, su carácter en cuanto futuro y comparativo<sup>224</sup>.*

Por eso rescata la actitud agustiniana de buscar para encontrar y encontrar para volver a buscar:

<sup>222</sup> W pág. 225.

<sup>223</sup> W págs. 226-227.

<sup>224</sup> W pág. 227.

*El estar avasallado por la infinitud de la totalidad de la verdad real es propio del acto de conocimiento que no quiere encontrar sino para volver a buscar siempre de nuevo<sup>225</sup>.*

Solo que el acento no está en el "insaciable ímpetu fáustico del sujeto"<sup>226</sup> sino en la riqueza siempre mayor del ser mismo que se revela.

### 3.3. Fundamento personal-dialógico del revelarse de la verdad en el modo de la situación

El acento puesto en el ser mismo que se revela en el modo de la situación muestra que la verdad:

*En su esencia última está construida (configurada) polarmente y está radicada parte en el espacio interior del sujeto individual, parte en el espacio intersubjetivo común como discurso (propuesta) y respuesta<sup>227</sup>.*

Desde el polo dialógico la verdad situada se convierte en una constelación compuesta de constelaciones y perspectivas subjetivas, cada una de las cuales posee su evidencia y perentoriedad. Balthasar señala una doble tarea para el sujeto que participa y contribuye en esta situación dialógica.

Negativamente, se trata de no poner impedimentos al descubrimiento y la construcción (configuración) de la verdad. Lo cual quiere administrar el propio punto de vista de modo dinámico y relativo.

<sup>225</sup> W págs. 227-228.

<sup>226</sup> W pág. 228.

<sup>227</sup> W pág. 228. Las traducciones difieren en la interpretación literal del párrafo anterior, en que Balthasar dice "Daß die Wahrheit uns im Modus der Situation begegnet (...) ist nicht «zuletzt» in ihrem sozialen und dialogischen Wesen begründet. Es zeigt sich, daß die Wahrheit als Ausdruck und Wort in ihrem «letzten» Wesen polar gebaut ist". La traducción castellana interpreta erróneamente que "se funda en última instancia en su esencia social y dialógica". La estructura última se muestra como bipolar, por tanto también lo dialógico es fundamento en primer lugar. Confirma esto el hecho de que la revelación de la verdad personal, es en último término, testimonio, y el testimonio, con su silencio, invierte la dirección de la palabra que busca articularse como diálogo y permite a la confrontación de la persona consigo misma.

*Se le exige de nuevo la fundamental renuncia a la perspectiva personal a fin de que, en virtud de este sacrificio, no solo descubra la verdad, sino que ante todo contribuya a formarla*<sup>228</sup>.

Positivamente, dado que su contribución a la verdad común la condiciona, co-configurándola con otros en cada situación, debe hacerse cargo responsablemente, tanto de lo que sólo se revela a través suyo (de su perspectiva) como de la decisión, modo y medida de comunicarla. El criterio, como se expresó en "la administración de la verdad", es el amor:

*Toda verdad está en última instancia al servicio del amor. (...) El amor cumplirá lo más amorosamente posible aquella mayéutica socrática que procura a cada uno su propia verdad y con esto establece la suprema medida de la verdad alcanzable. El carácter interior de la verdad velará aun para que esta multiplicidad no cause ningún estrago a la unidad de la verdad*<sup>229</sup>.

En esta dirección, el error -en cuanto "verdad buscada pero no hallada, todavía velada"<sup>230</sup>- no impide el movimiento de la verdad, o decir no impide el amor común.

### 3.4. La configuración de la verdad en su determinación histórica concreta

Se llama "historia" a la totalidad de las situaciones concretas de la verdad. Balthasar trata el problema del tipo de conocimiento adecuado a esta verdad "una y única" pero que siempre se revela en la situación concreta. En primer lugar el que quiere conocer la verdad de la historia debe "acompañarla de un modo inmanente en su curso, a fin de

<sup>228</sup> "Es wird also von ihm wiederum der grundlegende Verzicht auf die persönliche Perspektive gefordert, um kraft dieses Opfers die allgemeine, allgemein-gültige Wahrheit -nicht nur zu finden, sondern allererst bilden zu helfen" (W pág. 229).

<sup>229</sup> W pág. 229.

<sup>230</sup> "Irrtum kann gesuchte, aber ungedundene, noch verhüllte Wahrheit sein" (W pág. 229).

creuchar, en el interior de este obrar, la melodía trascendental del todo"<sup>231</sup>.

Se aclara aquí que el sentido de la "Gestalt" balthasariana es histórico. El ser se devela históricamente de modo configurado:

*La verdad se presenta dentro de lo real en la figura de series de configuraciones análogas que no pueden ser medidas ni regidas por una sola de ellas, ni por un atalaya suprahistórico imaginario*<sup>232</sup>.

Así como el develamiento esencial del ser (verdad esencial) no puede separarse de su develamiento existencial (verdad existencial), el conocimiento adecuado no puede ser meramente teórico, pues el hombre mismo participa de este movimiento del ser en el modo especial de revelar su verdad ayudando a configurar la verdad del mundo, para lo cual debe integrar las actitudes estética, ética y teórica.

*Este punto de vista pone un límite a la abstracción, pues invita a quien la co-repiensa, a toda esta verdad, a tomar en cuenta en su juicio también lo único e irrepitible de la respectiva situación histórica*<sup>233</sup>.

Balthasar aclara así el camino seguido en Verdad del mundo que al comienzo había calificado como "ensayo":

El que co-introduce también "la concreción de la verdad en su ensayo de visión total"<sup>234</sup>, experimenta un enriquecimiento de su mirada en el interior de la realidad.

Los marcos esenciales que el sujeto pone apriori a la historia concreta -leyes de la situación en general, relaciones de cambio y duración en general...- constituyen un polo de tensión del conocimiento.

<sup>231</sup> W pág. 231.

<sup>232</sup> "Die Identität der einen Wahrheit innerhalb der Wirklichkeit in Gestalt einer Reihe von analogen Ausgestaltungen auftritt, die weder durch eine einzelne aus ihnen, noch von einer imaginären übergeschichtlichen Warte aus bemessen und gerichtet werden können" (W pág. 232).

<sup>233</sup> W págs. 232-233.

<sup>234</sup> W pág. 233.



*Pero el marco solo no proporciona ninguna imagen, y, el conocimiento de la imagen compete, en último término, al espíritu configurador*<sup>235</sup>.

Esta concepción es clave, pues si el entendimiento siempre abstrae de los "phantasmata" y debe volver a ellos, en el plano de la verdad histórica tampoco se puede liberar de este proceso y hacer como si procediera a priori. De ahí el esfuerzo de Balthasar de objetivar y configurar lo "cultural" (en cuanto punto intermedio del encuentro entre sujeto y objeto), de modo que no se caiga ni en un realismo ingenuo ni en un idealismo crítico. Su pensamiento trata en primer lugar de captar y describir fenomenológicamente la "Gestalt" (actitud estética), para luego configurar la actitud subjetiva adecuada que permite acompañar el movimiento del ser en su develamiento. En muchos pensadores pareciera que el pensamiento se liberara de su dependencia de los sentidos al ponerse por objeto a sí mismo o a sus propias creaciones. Balthasar destruye el mito moderno que limita la razón al marco de la experiencia con la larvada intención de autofundarse absolutamente en su límite, para desde allí dominarlo todo, posponiendo siempre la absolutez de la verdad y absolutizando sin embargo el modo de alcanzar lo que se pospone siempre. La ilusión del dominio técnico es como un premio consuelo para este tipo de pensamiento.

Balthasar piensa decididamente en el todo de la verdad y plasma un método que continuamente se limita a sí mismo para adecuarse siempre al misterio presente y nunca pospuesto.

### C. Misterio

Una vez que la verdad ha sido expuesta (interpretada) en su "carácter como expresión y palabra" y "en su historicidad", es posible entrar más profundamente "en su espacio interior para describir su carácter de misterio"<sup>236</sup>.

*Primero, el misterio de la verdad apareció en la forma del enigma de la distinción real, y en ella, (el misterio de la verdad*

<sup>235</sup> "Aber der Rahmen allein ergibt noch kein Bild, und auf die Erkenntnis des Bildes kommt es zuletzt dem formenden Geiste an" (W pág. 232).

<sup>236</sup> W pág. 233. Balthasar utiliza "Charakter" (del griego "character" = tipo, forma, estilo, figura) como sinónimo de "Gestalt" (Cfr. W págs. 64, 110 ["Doppelcharakter" = "Doppelgestalt" de la verdad], 101, 172...).

*apareció en la forma) del ser siempre más rico y más profundo de la existencia y de la esencia como su concepto. Luego fueron ganados (clarificados) los modos concretos del develamiento del ser y de su ofrecimiento de sí, de modo tal que surgió el carácter de misterio en su configuración total en la medida en que es posible describirlo. (A este carácter misterioso) Se lo puede describir a partir del juego recíproco (entrecruzado) de develamiento y velamiento, y luego (a partir) del fundamento de la verdad en general, del modo como se ilumina en el sistema de los trascendentales*<sup>237</sup>.

Balthasar sintetiza el camino recorrido. Ha configurado una "Gestalt" completa del carácter de misterio de la verdad mundana, manteniendo la tensión entre verdad esencial y verdad existencial. Ahora se trata de **entrar más profundamente** en el interior de esa "Gestalt". Ese espacio interior del misterio se ilumina al considerar la "circum-in-cessio" -el estar y circular las unas en las otras- de las propiedades trascendentales del ser. Y el modo en que esta luz se hace patente es en un juego de "develamiento-velamiento". Balthasar profundiza a continuación en todo lo que implica este juego de develamiento-velamiento. El discurso está de tal manera entrelazado que es muy difícil hacer subdivisiones (Balthasar no las hizo).

Sin embargo, creemos que ayuda centrarse en tres grandes ejes en torno a los cuales se articula el juego de develamiento-velamiento: el primer eje gira en torno al carácter manifestativo del ser y el concepto clave es "aletheia"; el segundo eje gira en torno al amor, con su voluntad de misterio y autotransparencia; el tercero se centra en torno a la disponibilidad y el concepto clave es "emeth". En este último Balthasar analiza dos modos de "velamiento" -el pudor y el olvidar creativo- en donde se ve el sentido más propio y profundo de lo que se quiere decir al hablar de la verdad como develamiento y velamiento del ser.

<sup>237</sup> "Früher (S. 110) war ihr Geheimnis erst in der Form des Rätsels der Realdistinktion und darin des jeweils Tiefer- und Reicherseins des Daseins und des Wesens als seine Begriff erschienen. Nun sind die konkreten Modi der Enthüllung des Seins und seiner Darbietung hinzugewonnen worden, so daß jetzt der Geheimnis-charakter in seiner vollen Gestalt, soweit er beschreibbar ist, hervortritt. Er läßt sich beschreiben von dem ineinander-greifenden Spiel von Enthüllung und Verhüllung her, dann vom Grund der Wahrheit überhaupt her, wie er aus dem System der Transzendentalien erhellt" (W pág. 233).

## Develamiento y velamiento

### 1. El juego de develamiento y velamiento desde la perspectiva de la verdad como "aletheia"

La primera actitud ante el carácter epifánico del ser es la de la admiración. Lo propio de la actitud estética es hacer justicia al fenómeno: el ser tiene un carácter extático -se manifiesta- y el sujeto, por tanto, también sale de sí, de su intento de dominio conceptual, para dejar que el ser se revele.

Balthasar articula este punto en torno a los conceptos de "aletheia" (develamiento natural del ser) y confesión (develamiento libre).

#### 1.1. Develamiento (a-letheia)

La primera descripción que puede hacerse de la verdad -como punto de partida que está siempre presente y no es superable- consiste en afirmarla como "a-letheia", como develamiento, apertura, no escondimiento del ser.

En la medida en que es cognoscible, el ser "está ya develado en cuanto tal". Además "está develado cada vez como un éste, en un ser determinado, en la medida en que su esencia ha entrado desde siempre en manifestación y es interpretable en ella"<sup>238</sup>. Todo ser "confiesa" su esencia, no puede sustraerse a "esta confesión ontológica"<sup>239</sup>.

La última descripción que puede hacerse de la verdad -como punto final que también está presente en cada paso de la reflexión- consiste en afirmarla como "confesión"<sup>240</sup>.

Verdad del mundo se mueve entre estos dos extremos y los conecta magistralmente: partiendo del carácter manifestativo del ser, Balthasar llegará hasta la confesión, como manifestación libre de un ser

<sup>238</sup> "Soweit also Sein erkennbar ist, ist es schon als solches enthüllt. Es ist ferner immer auch als ein Dieses in einem Sosein enthüllt, indem sein Wesen immer schon in Erscheinung getreten und an der Erscheinung ablesbar ist" (W pág. 233).

<sup>239</sup> W pág. 234.

<sup>240</sup> "El develamiento ontológico de la creatura ante Dios es la garantía para que la verdad de este mundo sea verdadera (... y esta) desnudez de la creatura ante el Creador exige su develamiento consciente: la confesión y el reconocimiento expreso de tal hecho" (W pág. 308).

espiritual. Y a la luz de este "caso pleno" de revelación interpretará los distintos grados de develamiento del ser.

Este develamiento del ser es un acto de amor y don de sí -el ser se da- y debe ser recibido por un amor comprensivo que lo "cubra" y ampare. La desnudez de las cosas, el hecho de que estén expuestas por su misma esencia a ser penetradas por el conocimiento ajeno, hace que se requiera, por parte del sujeto, "una actitud de benevolencia, y hasta de compasión, que acoja al objeto indefenso en una atmósfera de discreción y calidez"<sup>241</sup>.

#### 1.2. Velamiento

La actitud subjetiva de brindar al objeto desnudo el amparo del ámbito interior del sujeto, hace que se ilumine la interioridad del objeto mismo. La confesión de las cosas que declaran su verdad no es indiscreta ni ilimitada: tiene su límite en la intimidad del ser. Esta intimidad hace que no se pueda aprehender las cosas como meros "hechos", cuyo misterioso sentido estaría sólo en el sujeto, sino que en el juego de develamiento-velamiento se manifiesta su misterio propio. "Las cosas no están solamente develadas, siempre y hasta el final están de igual modo esencialmente veladas. Este velamiento significa, según la naturaleza, una limitación de su develamiento, pero no necesariamente una limitación de su verdad"<sup>242</sup>. Por el contrario, lo que significaría una limitación de la verdad de las cosas sería un "puro develamiento", un develamiento que las despojara de su misterio y les absorbiera y consumiera todo su sentido.

*El velamiento no se contrapone al develamiento "simpliciter", como una barrera que limita exteriormente, sino más bien como una forma o propiedad inherente al develamiento mismo. Las cosas están, de hecho, develadas como veladas, y en esta configuración se convierten en objeto del conocimiento<sup>243</sup>.*

<sup>241</sup> W pág. 234. Cfr. también pág. 136 donde Balthasar habla del fenómeno de la "cardiognosis" y dice que Dios sólo da la gracia de conocer internamente el alma de otro cuando es por amor y para el servicio del amor, "sin que resulten nunca vulneradas las leyes del pudor espiritual y de la discreción".

<sup>242</sup> W pág. 234.

<sup>243</sup> "Denn die Verhüllung stellt sich der Enthüllung nicht einfach wie eine von außen begrenzende Schranke entgegen, sondern vielmehr wie eine der Enthüllung selbst einwohnende Form oder Eigenschaft. Die Dinge sind

### 1.3. Paradoja de que algo se devele "como velado"

Parece una paradoja hablar de un "develamiento velado", pero no es así. Develamiento no significa exhaustividad. Las cosas conservan su misterio y no pierden su interioridad al develarse. Justamente lo primero que se "devela" es su misterio. Cada cosa "es" un misterio (nunca se resuelve el misterio de la unidad y la diferencia entre ente y ser), se manifiesta como un misterio y en esta "Gestalt" del misterio -que se da en el juego de tensiones entre develamiento y velamiento- se convierte en objeto del conocimiento.

La configuración aparentemente paradójica de un velado-develamiento, en la cual las cosas se convierten en objeto de conocimiento, requiere, para ser explicitada, que se recuerde lo dicho acerca del misterio del ser y de la situación, y lo dicho sobre la expresión y la palabra.

#### 1.3.1. Misterio del ser en cuanto misterio y actitud de admiración

El ser es misterioso en su manifestación misma, en la íntima movilidad entre la esencia y el ser, en el siempre más de su inagotable riqueza, en la perentoriedad de cada situación temporal. La admiración es la actitud permanente que hace justicia a este misterio: admiración que significa asombro, extrañeza, alegría y gratitud, tal como expresa la palabra griega "thaumazein". En el hecho de que haya ser -y por tanto verdad- y no más bien nada...

*...aparece el misterio en cuanto misterio: precisamente el estar develado del ser es en cuanto tal su profundo velamiento<sup>244</sup>.*

#### 1.3.2. Expresión y palabra

Por otra parte, lo que se dijo de la expresión y la palabra muestra que "la esencia que aparece se mantiene siempre oculta en su intimidad, en su libre ámbito interior"<sup>245</sup>.

tatsächlich als verhüllte enthüllt, und in dieser Gestalt werden sie zum Gegenstand der Erkenntnis" (W pág. 234).

<sup>244</sup> "Hier erscheint wirklich und buchstäblich das Geheimnis als Geheimnis: gerade das Enthülltsein des Seins ist als solches seine tiefe Verhüllung" (W pág. 234).

<sup>245</sup> W pág. 235.

En el expresarse "no apareciendo" de la esencia en la manifestación, está abierto y a la vez resguardado el "misterio sagrado e invaluable del ser"<sup>246</sup>.

*De este modo, la esencia que se manifiesta, en la medida en que jamás coincide con su manifestación, es siempre a la vez lo que no se manifiesta, lo reservado y retrotraído en el velamiento, aun cuando no se sustraiga voluntariamente al conocimiento<sup>247</sup>.*

El fenómeno original e irreductible de la expresión hace que la verdad misma tenga:

*...esta configuración pre-resguardada que ningún artificio puede eludir: su esencia es más que su manifestación y este más se indica en la esencia de la manifestación misma<sup>248</sup>.*

Traducimos "vorgesehene" por "pre-resguardada" para conservar su sentido de "pre-vista" y "pro-vista de resguardo" que hacen referencia a los dos sentidos de providencia: el de cuidar y el de prever.

Balthasar aclara que las cosas se presentan al conocimiento en esta "configuración" y requieren un conocimiento que "lea en las configuraciones", un conocimiento comprensivo pues "intus legere" es leer en lo que está negado a los sentidos -captar el ser y la esencia en general-, lo cual no significa capacidad de investigar en el ámbito interior más íntimo de otro sujeto. Esta "Gestalt" resguardada hace que sea "soportable para el conocimiento" y "digno de amor".

<sup>246</sup> W pág. 235.

<sup>247</sup> "So ist das erscheinende Wesen, insoweit es mit seiner Erscheinung sich niemals deckt, immer zugleich auch das Nichterscheinende, in der Verhüllung Zurückgehaltene und Aufgesparte, obwohl nicht willentlich Vorenthaltene und der Erkenntnis Entzogene" (W pág. 235).

<sup>248</sup> "Vielmehr hat die Wahrheit selbst diese vorgesehene und durch keine Kunststücke zu umgehende Gestalt, daß ihr Wesen mehr ist als ihre Erscheinung und dieses Mehr sich im Wesen der Erscheinung selbst anzeigt" (W pág. 236).

## 2. El juego de develamiento y velamiento desde la perspectiva de la verdad como amor

Al enfocar el fenómeno del amor el juego de develamiento-velamiento se encuentra en su ámbito propio.

*El amor exige no solo posesión y develamiento, sino también, con igual fuerza, respeto y con ello velamiento*<sup>249</sup>.

Ambos movimientos, como voluntad de autotransparencia y voluntad de misterio, se despliegan entrelazándose y constituyen, en su juego recíproco, la vida del amor. Recordemos algunas cosas que nos ayuden a comprender la concepción balthasariana del amor.

### 2.1. Amor y verdad personal

La verdad es el develamiento del ser en cuanto develamiento y alcanza su plenitud en las personas espirituales que se revelan libremente. La persona, no se reduce a ser "sujeto" ante los "objetos". Tampoco la "intersubjetividad" -en cuanto un estar dialógicamente ante los objetos- define lo interpersonal. La persona se define en primer lugar en la tensión entre lo personal y lo interpersonal. Relación que solo se da y se entiende como amor. En esta esfera personal-interpersonal el "develamiento del ser" -la verdad- se identifica con las personas mismas y no se reduce a verdad subjetiva o intersubjetiva, sino que es lo "máximamente objetivo"<sup>250</sup>, lo cual, en cuanto valor, no tiene por encima

<sup>249</sup> "Die Liebe selbst erhebt die Forderung nicht nur nach Besitz und Enthüllung, sondern ebenso stark nach Verehrung und daher nach Verhüllung" (W pág. 237).

<sup>250</sup> Lo cual significa la superación del ideal griego de verdad. "«Immer noch wirkt hintergründig das mathematisch-naturwissenschaftliche Ideal einer Wahrheit nach, deren Kennzeichen allgemeine Zuhandenheit und Offenbarkeit ist. Die positive Wertigkeit, ja Möglichkeit eines An-sich, das als solches nur Für-mich ist, scheint beiden noch immer ein heimlicher Widerspruch. Sobald man aber 'persönlich gleich subjektiv' setzt, 'anstatt gleich maximal und übernormal objektiv', ist es unvermeidlich, daß einem alle materiale Philosophie in bloße Weltanschauungslehre zerrint» (Cfr. M. SCHELER, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (I) II, pág. 13). Hier strandet jene Persönlichkeitsphilosophie, die ihr Objektivitätsideal an der Quelle des griechischen Denkens schöpfte" (A III pág. 153).

de sí ningún reino ideal-abstracto de valores que superen a las personas mismas. Por eso este núcleo central de toda la verdad, en cuanto develamiento del ser personal que al revelarse hace don de sí, solo es comprensible a través de una fenomenología de su mismo movimiento amoroso, cuya medida no puede tomarse de otra parte que del amor mismo.

*Sólo quien ha comprendido que el Logos mismo es Persona y amor, que el más alto valor "no es un valor de hecho sino un acto de valor, el valor del amor mismo en cuanto amor", puede hacer avanzar verdaderamente en conjunto filosofía y personalismo. Esta posibilidad fue abierta por primera vez al mundo mediante la libre autorrevelación de Dios en el cristianismo, en cuanto todo el movimiento ascendente del eros hacia un objeto absoluto, supra-erótico, del pensamiento antiguo, se convirtió hasta sus últimas consecuencias en un movimiento libre de descenso del amor de Dios hacia el mundo*<sup>251</sup>.

Recién en esta "autoprodigalidad en la libertad" del amor cristiano se manifiesta la "gloria propia y la más alta soberanía del amor"<sup>252</sup>.

*El cristianismo da, junto con la revelación de este más alto valor como valor personal una segunda cosa inseparable de ella: la configuración concreta de este más alto valor en el*

<sup>251</sup> "Nur wer begriffen hat, daß der Logos selbst Person und Liebe ist, daß der höchste Wert «nicht ein Sachwert, sondern ein Aktwert, der Wert der Liebe selbst als Liebe» ist, der vermag wahrhaft zugleich Philosophie und Personalismus zu treiben. Diese Möglichkeit aber wurde der Welt erst durch Gottes freie Selbstoffenbarung im Christentum erschlossen, als die ganze antike Auftriegsbewegung des Eros zum über-erotischen, absoluten Objekt sich bis ins Letzte umkehrte in eine freie Abstiegsbewegung der Liebe Gottes zur Welt (Cfr. M. SCHELER, Krieg und Aufbau (1916) III f.)" (A III pág. 153).

<sup>252</sup> "Erst in dieser Selbstverschwendung in Freiheit wurde offenbar die an Nichts gebundene, zu Nichts verpflichtete Selbstherrlichkeit und Höchste Souveränität dieser Liebe" (A III pág. 153).



*mundo, por sobre la cual ya no es más posible que se dé ningún otro ideal de amor*<sup>253</sup>.

La idea de una verdad personal une en la práctica idealismo y positivismo en una más alta síntesis: pues ambos ven en la persona algo negativo que debe ser superado en dirección al Ser mismo.

*Kant y el mismo Fichte, y más fuertemente aún Schelling y Hegel ordenan la libertad de la persona, por más que la celebren, bajo una más alta ley impersonal. Y también Nietzsche, por más que lo individual es para él el más alto valor, sacrifica impensadamente a este individuo, su irrepitible perspectiva del mundo y su ideal, al Fatum carente de rostro. (...) Se les escapa la posibilidad de una plena identidad entre persona y verdad*<sup>254</sup>.

De aquí la importancia de la fenomenología del amor que realiza Balthasar.

## 2.2. Tendencia del amor al velamiento como voluntad de misterio

Decíamos más arriba que sólo un ser dotado de misterio es digno de amor y soportable para el conocimiento.

*Ningún conocimiento progresivo, ni aun en el amor, puede develar el último velo del amado. El amor mismo es el que suscita el reclamo no solo de posesión y develamiento sino*

<sup>253</sup> "Das Christentum gibt also mit der Offenbarung des Höchstwertes als Personwert gleichzeitig und untrennbar davon ein zweites: die konkrete Gestalt dieses Höchstwertes in der Welt, über die hinaus es kein mögliches Liebesideal mehr geben kann" (A III pág. 154).

<sup>254</sup> "Kant und selbst Fichte, stärker noch Schelling und Hegel, ordnen die Freiheit der Person, so sehr sie diese feiern, doch einem höchsten, personlosen nomos unter. Und auch Nietzsche, so sehr der Einzelne ihm Höchstwert ist, opfert doch wieder unbedenklich diesen Einzelnen, seine unwiederholbare Weltperspektive und seine Ideale dem antlitzlosen Fatum. Beide tun es wider Willen, aber beiden entgeht die Möglichkeit einer vollen Identität von Person und Wahrheit" (A III pág. 153).

*también, con más fuerza aún, de respeto y por tanto de velamiento*<sup>255</sup>.

Existe en el amor una verdadera "voluntad de misterio" que resguarda y protege lo amado. Por eso "allí donde el amor debe darse hasta lo último, allí el develamiento debe arribar siempre sólo hasta lo penúltimo"<sup>256</sup>.

## 2.3. Tendencia del amor al develamiento como voluntad de auto-transparencia

También hay que tener en cuenta la tendencia del amor al develamiento cognoscitivo. Balthasar acentúa el aspecto pasivo más que el activo: más bien que quitar velos al otro develarse uno mismo.

*... Sería totalmente parcial si uno quisiera destacar en el amor sólo el impulso hacia el velamiento venerante y no pusiera también de relieve su impulso hacia el develamiento cognosciente*<sup>257</sup>.

Ambos movimientos se despliegan entrelazándose y solo reunidos constituyen la vida del amor.

*En el verdadero amor, sin embargo, la voluntad de develamiento no está orientada tanto a quitar el velo que oculta el objeto amado, cuanto a develarse a sí mismo ante él, a exponer toda su esencia descubierta y desnuda ante los ojos del amado*<sup>258</sup>.

<sup>255</sup> "Das ist so wahr, daß keine progressive Erkenntnis, auch nicht in der Liebe, die letzten Schleier vom Geliebten lüften darf. Die Liebe selbst erhebt die Forderung nicht nur nach Besitz und Enthüllung, sondern ebenso stark nach Verehrung und daher nach Verhüllung" (W pág. 237).

<sup>256</sup> "Wo also Liebe bis zuletzt sein soll, dort darf die Enthüllung immer nur bis zum vorletzten gehen" (W pág. 237).

<sup>257</sup> "Es wäre nun aber ganz einseitig, wollte man in der Liebe nur den Drang nach verehrender Verhüllung und nicht auch den nach erkennender Enthüllung gelten lassen" (W pág. 238).

<sup>258</sup> "In der wahren Liebe aber wird der Wille zur Enthüllung nicht so sehr darauf gerichtet sein, dem geliebten Objekt die verdeckenden Schleier zu entreißen, als sich selbst vor ihm zu enthüllen, sein ganzes Wesen unverborgener

Esta tendencia a develarse más que a develar, a ser conocido más que a autoconocerse va contra toda forma de "ocultamiento" egoísta. El que esconde su misterio para disfrutarlo sin compartirlo manifiesta un deseo de dominio cuya característica es una fractura entre verdad y amor. Esta fractura produce un oscurecimiento en el ser que se clausura. En cambio, en la actitud de entrega, en el darse y mostrarse libremente siguiendo el movimiento manifestativo del ser, el amor y la verdad son una misma cosa. El misterio y la hondura del amor no son tinieblas sino luz.

### 3. Formas de velamiento de la verdad en el amor

El discurso de Balthasar en este capítulo, parte del carácter manifestativo del ser ("aletheia") y desemboca en el amor. Desde la perspectiva del amor se invierte el movimiento posesivo de la verdad: el deseo de comunicarse y de darse se revela como más profundo que el deseo de poseer. Surge así la importancia de esa otra característica de la verdad: la "fidedignidad del ser" ("emeth")<sup>259</sup>. La fidedignidad del ser hace que el que ama tienda a venerar y a develarse más que a develar. Y al encontrarse cara a cara con el misterio del amado que se revela plenamente, la tendencia es al pudor espiritual, que se vela a sí mismo ante lo excesivo de la revelación. Esta pasividad fundamental tiene su contracara en la actividad creativa de la mirada amorosa, que mira al amado desde su arquetipo ideal y, confiando en él, lo ayuda a realizarlo.

#### 3.1. Voluntad de venerar más que de develar

Ahora bien, la voluntad de la propia transparencia no sería amante si "dispusiera de la medida del develamiento, si quisiera forzar el propio develamiento"<sup>260</sup>. Esto sería exhibicionismo. Al contrario el que ama deja amorosamente "al buen criterio del otro la norma de su develamiento"<sup>261</sup>. La medida de la confesión, la medida del autoconocimiento, queda íntegramente a disposición del amado. Este, por su parte, "no desea el

und nackt vor dessen Augen auszubreiten" (W pág. 238).

<sup>259</sup> Lo que sigue se centra en torno a la verdad como "emeth". Es importante tenerlo en cuenta ya que Balthasar no subtitula los párrafos y a veces da la impresión (errada) de no avanzar sino de estar multiplicando ejemplos. Cfr. lo dicho anteriormente acerca de la verdad como "aletheia" y "emeth" (III.II. A. 2).

<sup>260</sup> W pág. 239.

<sup>261</sup> W pág. 239.

total autodevelamiento del otro" pues prefiere tener un objeto de "veneración", un "permanente misterio para poder amar siempre"<sup>262</sup>.

#### 3.1.1. El criterio último del develamiento-velamiento lo tiene el amor

Balthasar analiza el fenómeno de los "ocultamientos pasajeros" que tienen por fin "develar y dar mejor más adelante"<sup>263</sup>. En este caso el criterio no se deja en manos del amado sino que "el amor mismo decide". Los ejemplos se dan en torno al "sorprender", al "guardar en silencio lo que puede inquietar", al "esconder el sacrificio" que se hace para no avergonzar al amado<sup>264</sup>.

*Como regla general puede establecerse que dentro del amor se devela todo lo que fomenta amor, y que, por el contrario, permanece velado todo cuanto podría herirlo, enfermarlo o ponerlo en peligro*<sup>265</sup>.

#### 3.1.2. Voluntad de "dar confianza"

*La voluntad de develamiento en el amor tiene un más decidido antagonista en la voluntad de dar confianza*<sup>266</sup>.

Nada es más urgente y vital en el amor que el deseo de "dejar disponer al amado". Lo interesante de esto surge cuando se traslada al deseo de conocer. Desde la perspectiva del amor el deseo de conocer significa "dejar disponer al objeto (amado)", dejarlo ser, manifestarse, dar su medida.

Se ponen "límites" al conocimiento de la verdad para suprimir los límites del amor. El criterio para saber cuándo y hasta dónde se puede "oscurecer el saber" -dejándolo en una "fe confiada"- sólo lo puede dar el amor mismo en cada situación. Si ese oscurecimiento deja

<sup>262</sup> W pág. 239.

<sup>263</sup> W pág. 239.

<sup>264</sup> Cfr. W pág. 240.

<sup>265</sup> "So bleibt als allgemeine Regel bestehen, daß innerhalb der Liebe alles enthüllt wird, was Liebe fördert, alles dagegen verhüllt bleibt, was sie verletzen, kränken oder gefährden könnte" (W pág. 240).

<sup>266</sup> "Der Wille zur Enthüllung in der Liebe hat einen noch entscheidenderen Gegenspieler am Willen, 'Vertrauen' zu schenken" (W pág. 240).

de ser fe para convertirse en sospecha hay que esclarecer las cosas para bien del amor.

"Aletheia" y "Emeth", las dos propiedades fundamentales de la verdad, que tenían en común el ser una "apertura que se trasciende", han sido caracterizadas ahora, dramáticamente, desde la perspectiva del amor, como "voluntad de misterio y auto-transparencia" y como "voluntad de otorgar confianza". En cada paso de su discurso Balthasar ha ido mostrando que es el amor gratuito y no la voluntad de dominio lo que comanda, en lo más profundo, la relación entre ser y verdad.

### 3.2. El pudor como la forma más íntima del velamiento en el interior del amor

Balthasar describe el fenómeno del pudor como "el más íntimo misterio del velamiento (de la verdad) en el interior del amor"<sup>267</sup>, cuyo motivo es la desproporción entre lo ofrecido -la grandeza del misterio- y lo recibido.

*El misterio del ser, así lo dijimos, es un misterio esencial, insuprimible-insuperable, un misterio que recién irradia victorioso en la apertura plena de la verdad develada*<sup>268</sup>.

Por eso no se lo puede afirmar y luego abandonar para dedicarse solamente a sacar las conclusiones de lo develado, sino que en cada paso del discurso, en cada configuración limitada de la verdad, el misterio brilla con más fuerza. El misterio no es lo velado en cuanto opuesto a lo develado, sino lo velado que se manifiesta -ocultándose- en lo más develado, y la apertura y el movimiento "hacia arriba" y la entrega que suscita. El misterio se revela así como la profundidad de la interioridad de la verdad. Y "en esta profundidad se funda la posibilidad y la realidad del amor"<sup>269</sup>.

*Por tanto, si el amor vive en la médula del ser y este núcleo permanece esencialmente íntimo y lleno de misterio, el misterio quiere seguir siendo misterio en sí mismo. El amor, que es el*

<sup>267</sup> W pág. 241.

<sup>268</sup> "Das Geheimnis des Seins, so sagten wir, ist ein wesentliches, ein unaufhebbares Geheimnis, ein solches das in der vollen Offenbarkeit der enthüllten Wahrheit erst recht siegreich erstrahlt" (W pág. 241).

<sup>269</sup> W pág. 241.

*sentido y fin de todas las cosas (...) se vela ante sí mismo, porque es para sí demasiado claro, demasiado revelado*<sup>270</sup>.

La grandeza del misterio hace que el amor cierre pudorosamente los ojos allí donde alcanza la revelación más alta. El tema del pudor está insinuado ya en la introducción de la obra, cuando Balthasar dice que el racionalismo moderno rompió la visión unitaria del mundo al separar la verdad de la belleza y del bien. "Se habla en adelante de contenidos universalmente accesibles y en suma insignificantes, mientras que las más hondas cuestiones de la verdad, que no es posible tocar sin decisión y gusto, con falso pudor quedan entregadas al silencio"<sup>271</sup>. El otro texto en que se menciona al pudor espiritual junto con la discreción es en el capítulo sobre *La administración de la verdad*. Allí se habla que la revelación más grande a la que puede acceder un ser humano por gracia -la de conocer la intimidad de otra alma por ese don que es la "cardiognosis"- Dios no la da nunca a quien puede vulnerar "las leyes de la discreción y del pudor espiritual"<sup>272</sup>.

Estos textos caracterizan suficientemente las dos actitudes que nos desvían del fenómeno del verdadero pudor: el falso pudor -que acalla lo esencial- y el ser impúdico -que manosea lo sagrado. El verdadero pudor es analizado a continuación como "esa propiedad del amor" que hace que nosotros roecemos "su núcleo más íntimo"<sup>273</sup> y sagrado.

Balthasar hace una descripción positiva del pudor. No es un "avergonzarse" sino que su motivo es la grandeza del misterio que impulsa a recibirlo en actitud de humildad y adoración. La imagen final de *Verdad del mundo* ilustra esta actitud en los serafines -en cuanto grado más alto posible del ser creado-: "Si la verdad fuera lo supremo en Dios, nosotros podríamos escrutar con los ojos abiertos en sus abismos, cegados tal vez por tanta luz, pero sin hallar obstáculos en el ímpetu de nuestro anhelo de búsqueda de la verdad. Pero porque el amor es lo supremo, los serafines se cubren el rostro con sus alas, pues el misterio

<sup>270</sup> "Wenn also die Liebe im Kern des Seins lebt und dieser Kern wesentlich intim und geheimnisvoll bleibt, dann will das Geheimnis sich selber Geheimnis bleiben. Die Liebe, die der Sinn und das Ziel aller Dinge ist, verhüllt sich selbst vor sich selbst, weil sie sich selber allzu hell und offenbar ist" (W págs. 241-2).

<sup>271</sup> W pág. 19.

<sup>272</sup> W pág. 136.

<sup>273</sup> W pág. 242.

del eterno amor es tal, que solo con la adoración puede glorificarse su lucentísima noche<sup>274</sup>.

Esta actitud no significa alejarse de la verdad ni renunciar a lo que se ofrece, "es más bien el modo en que el que recibe se presenta al misterio último y a su último develamiento"<sup>275</sup>. Es un entregarse en el modo del sustraerse por estar tan vencido por el misterio. Esta es la última renuncia al deseo de aprehender y comprender, allí donde la verdad irrumpe demasiado dominante. Ante la Verdad última, el ser humano comprende que su verdad no consiste en un deseo de saber sino en una entrega servicial y venerante, como respuesta de amor al ser que se revela y entrega como amor. Balthasar expresa esto en términos de "desposorio santo", en el que sujeto y objeto se han reunido en la identidad de una misma verdad: "... que ha tendido sobre ellos su manto. En este santo desposorio, en el que la verdad se comprende a sí misma, se vuelve transparente para sí misma, es aferrada por algo que no se puede describir de otra manera que como pudor ante sí mismo, ante lo demasiado de su propia gloria"<sup>276</sup>.

Con esto queda claro que en el núcleo de la actitud estética está el amor, pues el pudor surge sólo ante una persona, no ante un objeto. Por eso la actitud última ante la verdad no es solamente teórica ni estética sino predominantemente ética. En la caracterización indirecta a través del pudor corporal, por contraste, se puede ilustrar de alguna manera el pudor espiritual. El pudor corporal se funda en la doble naturaleza humana. La tensión entre la bajeza del acto carnal y la grandeza de su sentido espiritual, lo hace un fenómeno que tiene irreductiblemente doble significado. "Lo que el hombre vela corporalmente, necesita de esta protección, de esta intimidad por ambas causas: lo esconde en cuanto es una sutura demasiado visible de su naturaleza, donde lo más alto se junta con lo más bajo; lo vela como un misterio, que, ciertamente, en la línea del amor, hace también de su cuerpo visible un vaso íntimo, precioso, que se ofrece en el amor como un don magnífico, pero que sin embargo siempre da «testimonio» de la pobreza de la existencia terrena, y se cubre de velos para dar más fuerza y más luz al rostro espiritual"<sup>277</sup>. Estas dos cosas no existen en el pudor

<sup>274</sup> W pág. 312.

<sup>275</sup> W pág. 242.

<sup>276</sup> W págs. 242-243.

<sup>277</sup> W pág. 243.

espiritual: en él todo es "expresión al servicio del único e indivisible misterio del ser"<sup>278</sup>.

Balthasar describe con imágenes de gran fuerza y belleza el amor "que se cubre y vela en sí mismo, pues finalmente no posee otra cosa con qué cubrirse". Describe esta unión como "un arrodillarse del conocimiento para acoger el don de la verdad"; como un "sublimarse de la revelación" para hacerse soportable; como una "palabra demasiado tierna" para pronunciarse exteriormente; como un necesitar los amantes la distancia, el cerrar los ojos, el "echarse un manto" para no saber lo que ocurre en ellos; como un albergar al otro con "la inconsciencia" lúcida de la madre que lleva un hijo en el seno; como un poder soportar la excesiva desnudez "solo con la invisibilidad"; como un convertirse en noche el amor a fin de "aguantar lo excesivo de su claridad"<sup>279</sup>. Y "en este más alto sentido develamiento y velamiento han llegado una vez más a ser una sola cosa"<sup>280</sup>.

### 3.3. La mirada creativa como otra forma de velamiento de la verdad en el amor

Balthasar habla de un "mirar creativo". "Übersehen"<sup>281</sup>, se podría traducir por "golpe de vista". En alemán se utiliza tanto para hablar de una mirada que abarca todo de un vistazo, como para hablar de un "pasar por alto" o "hacer la vista gorda". Ambas cosas están presentes en el fenómeno de esta mirada: la mirada del amante es capaz de "presentir", de prever lo que el amado puede llegar a ser y al mismo tiempo, precisamente por ver lo esencial, puede dejar de lado, no dar importancia, "olvidar" muchos defectos que enturbian la figura ideal del amado. El amado es "digno de fe" y por eso el amante garantiza con su fe que ciertas cosas se pueden pasar por alto, aunque para otro esto

<sup>278</sup> W pág. 243.

<sup>279</sup> W págs. 243-244.

<sup>280</sup> W pág. 244.

<sup>281</sup> Cfr. págs. 115-116 donde habla de este "la libertad de elección" que tiene el sujeto y de su poder de "pasar por alto cuanto no está en armonía con la construcción (de su imagen del mundo)". El sujeto libre "tiene a su disposición un olvidar productivo, que condiciona, con el rechazo, la emergencia de los conocimientos esenciales y que plasma así el mundo de la verdad con un relieve vivo. Con la posibilidad negativa de ese pasar por alto que olvida ("vergessenden Übersehens") se vuelve perfectamente visible la análoga posibilidad positiva de la libre elección" (W pág. 116).



parezca ir en dirección contraria a la verdad<sup>282</sup>. La fe del amor es la fuerza creativa y decisiva, capaz de mostrar al amado un proyecto (una "imagen ideal") para el que apenas parece que se encuentran materiales dispersos y darle la fuerza para realizarlo, negando la realidad que se opone a ese proyecto con un "olvidar creador"<sup>283</sup>.

El fundamento para esta actitud se encuentra en el don que han recibido los seres de "realizarse el uno en el otro y uno a través del otro, y de llegar a ser en el tú lo que no sería posible en el yo"<sup>284</sup>. De la realidad de esta experiencia que uno tiene cuando ama y es amado, no

<sup>282</sup> Cfr. W pág. 244.

<sup>283</sup> Desde esta perspectiva puede interpretarse Verdad del mundo en sus límites mismos desde una nueva luz. Su falta de aparato crítico, como una forma de velamiento manifiesto de sus fuentes, como modo de "poner al lector originariamente ante el tema mismo" y permitirle "readaptar el ojo de su espíritu" ante el misterio de la verdad. Sus títulos abstractos y su no reflejar en ellos la riqueza y el movimiento del pensamiento, como una decisión de empobrecer lo conceptual -en el sentido de hacerlo sobrio y despojado- para que esté más libremente al servicio del objeto. Y puede leerse lo que dice Balthasar del "olvidar creador" -en cuanto otra forma del velarse de la verdad aplicándolo a su obra misma. Hay en Verdad del mundo un "olvidar creador" que renuncia a todo el trabajo anterior para ponerse al servicio de su objeto, en la confianza de que en la marcha misma del pensamiento que se concentra en la verdad como develamiento del ser -que es amor- irán surgiendo los modos de exponerlo. Y realiza el camino entero sin detenerse en las dificultades "científicas", confiando en que el resultado justificará la empresa. Este es quizás el mayor valor de Verdad del mundo y por ello Balthasar la sitúa tal cual al final de su Trilogía. La provisoriaidad misma de su configuración, en cuanto "fenomenología de la verdad" que le proporcionó la estructura suficiente para desplegar y progresar en sus obras posteriores, tiene el valor de un testimonio de lo que significa la verdad que, en cuanto develamiento del ser, requiere al pensamiento el ponerse al servicio del amor.

<sup>284</sup> W pág. 245.

puede ascender al Amor que es fundamento de todo amor<sup>285</sup>, y descender con una mirada misericordiosa hacia lo mundano<sup>286</sup>.

Ahora bien, esta mirada que cubre con misericordia los defectos del amado y realza sus virtudes no tiene nada de falso romanticismo ni de subjetivismo ingenuo. Los encantamientos del amor son sobrios:

*Pues la imagen sintética que el amor descubre y presenta al amado no es una invención subjetiva y arbitraria, ha sido encontrada en la actitud más objetiva posible, en la entrega desinteresada al objeto, a su sentido y a su salvación, como la más íntima realidad del objeto*<sup>287</sup>.

La base del amor sigue siendo una estricta y objetiva justicia: cuando establece lo que debe ser tiene simultáneamente en sus manos la medida de lo que es. Y puesto que posee esta medida con tanta seguridad, puede permitirse contemplar la realidad tal cual debe ser y eliminar lo que no se adecua a su imagen.

En este punto se da como una "conclusión" de Verdad del mundo. Balthasar limita esta visión del poder creador de la mirada del amor diciendo que "se sobreentiende" el límite con que el hombre participa de este poder, que solo en Dios es absoluto, y abre el discurso a lo que debía constituir la segunda parte de su estudio: la verdad teológica<sup>288</sup>.

<sup>285</sup> "El amor no toma por construcción e invento suyo la imagen que él ha visto del amado; la entiende, si es amor verdadero y no frágil enamoramiento, como un arquetipo del amado que le ha dado Dios, que Dios le ha confiado" (W pág. 245).

<sup>286</sup> "Descendiendo de este punto (del pudor espiritual en el que el amor se vela y se cubre a sí mismo)...", se pueden velar los defectos de los demás... (W pág. 245).

<sup>287</sup> "Denn das synthetische Bild, das die Liebe entdeckt und dem Geliebten vorhält, ist keine subjektive und willkürliche Erfindung, es ist in der objektivsten Haltung, die möglich ist, in der selbstvergessenen Hingabe an den Gegenstand, an seinen Sinn und sein Heil, als dessen innerste Wirklichkeit gefunden worden" (W pág. 245).

<sup>288</sup> W pág. 246. La presentación sintética que hace Balthasar de los trascendentales (W págs. 246-255) ya la hemos comentado. Respecto de la verdad cfr. III.I.I. punto 2.3.2.; respecto de la belleza cfr. III.II Introducción y punto 2; respecto de la bondad cfr. III.I.II. punto 2.2.