

- Scannone, Juan Carlos: "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", *Stromata* 47 (1991), 145-192.
- Id.: "Los desafíos actuales de la evangelización en América Latina", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 41 (1992), 457-467.
- Id.: "El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo", *Concilium. Revista internacional de Teología* Nro. 244 (dic. 1992), 115-125.
- Vaz, Henrique de Lima: "Além da Modernidade", *Síntese Nova Fase* 18 (1991), 241-254.

**La configuración de la verdad  
como develamiento y velamiento del ser  
en los primeros escritos  
de Hans Urs von Balthasar**

**Una guía de lectura de  
"Verdad del mundo" en diálogo  
con "Apocalipsis del alma alemana"**

por Diego Javier Fares s.j. (San Miguel)

La defensa de una tesis doctoral<sup>1</sup> es algo más que la presentación sintética de un trabajo de investigación a fin de justificar formalmente un título académico. La defensa es parte de la tesis misma y parte esencial, en cuanto es la tesis puesta en diálogo con la comunidad universitaria. El diálogo que se entabla tiene una forma privilegiada, ya que el investigador, quizás por única vez, se halla en la situación de dar una clase en la que es, a un tiempo, alumno y profesor. Asumir esta situación implica una renuncia y constituye un desafío. La renuncia es a tomar un camino erudito aprovechando algún punto en el que el doctorando se sienta inexpugnable ante los que "saben más", pues para lograrlo se debe sacrificar el diálogo con los que vienen como alumnos. Ya es suficiente la desazón que deben experimentar ante un título como "La configuración de la verdad como develamiento y velamiento del ser en los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar. Una guía de lectura de «Verdad del mundo»<sup>2</sup> en diálogo con «Apocalipsis del alma

<sup>1</sup> Este trabajo se presentó como defensa de la tesis doctoral del mismo nombre en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Area San Miguel) el 27 de Abril de 1995.

<sup>2</sup> H. U. von BALTHASAR, *Wahrheit. Ein Versuch. Erstes Buch. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1947. *La esencia de la verdad*, Sudamericana, Bs. As. 1955, traducción de Lucía Piossek Prebisch. Citamos W para la edición alemana, cuya paginación coincide con *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985.

alemana»<sup>3</sup>. El desafío consiste en que se logre hacer participar también a los que se inician en filosofía en un diálogo serio.

Esta reflexión inicial no es ningún rodeo, sino que hace al problema mismo de la verdad como develamiento y velamiento del ser. Si el ser no es una especie de dios celoso que sólo se devela a quien se atreve a robarle su sentido (como en el mito de Prometeo<sup>4</sup> reeditado por la modernidad), ni un dios enigmático y ausente como ese Dionysos (con el cual Habermas compara el ser de Heidegger, que se sustrae al ente<sup>5</sup>), ni tampoco un dios construido por el consenso de las ciencias

<sup>3</sup> H. U. von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen: I. Der deutsche Idealismus*, Salzburg, 1937, (1947<sup>2</sup>, unveränderte Auflage mit neuer Vorbemerkung unter dem Titel: *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*); II. *Im Zeichen Nietzsches*, Salzburg, 1939; III. *Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg, 1939. (A).

<sup>4</sup> Cfr. A I pág. 147. Prometeo es uno de los titanes. Su hermano Atlante quiso pelear directamente contra los dioses y fue condenado a cargar con el cielo sobre sus espaldas para siempre. Prometeo (el "previsor") es más prudente: lucha contra Zeus y se burla de él siempre indirectamente. Roba el fuego para los hombres y reparte las técnicas y ciencias. Es imagen del que intenta ser como Dios por medio de la astucia y el ingenio y es castigado. Prometeo es "símbolo de la exaltación del yo: afirmándose a sí mismo, el sujeto trascendental se eleva al nivel de los dioses" (G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et Dieu*, Leuven, 1983, pág. 78). En *Apocalypse*, el "principio-Prometeo", del que habla Balthasar, es la expresión de aquella actitud última del hombre idealista, "que se comprende como el punto medio glorioso y a la vez mortífero entre Dios y el hombre: como mediación entre la totalidad de Dios y la nada del mundo y de la totalidad del mundo y la nada de Dios y en este doble «dia» como gloria y dolor de la dia-léctica" (A II pág. 5).

<sup>5</sup> Habermas interpreta en este sentido a Heidegger analizando su obra sobre Nietzsche: "Aquello que Hegel había llamado la necesidad de la filosofía, se transformó, de Schlegel hasta Nietzsche, en la necesidad de la nueva mitología, como crítica de la razón. Pero Heidegger ha volatilizado esta necesidad concreta, ontologizándola y fundamentalizándola, en un ser que se sustrae al ente" (J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma, 1991, pág. 143). Ese "Ser" ausente, que se sustrae, distinto "hipostáticamente del ente" asume en Heidegger el rol de Dionysos, el dios ausente (Cfr. pág. 139). Habermas critica la "retórica de la «Kehre» desde este mismo punto de vista, mostrando que la actitud solipsística de Heidegger -que no tiene en cuenta la intersubjetividad- permanece luego de su "giro": "El hombre no es más el

humanas...; sino que el ser es un misterio que se manifiesta y se nos comunica como don, abriéndose de manera fiel y por tanto digna de fe, entonces la verdad no puede pensarse sino como respuesta a ese don. Por tanto, en el núcleo de nuestras reflexiones debe estar el carácter participativo-comunicativo del ser en el que consiste la verdad. Y dado que el ser se nos participa a nosotros como personas, debemos tener en cuenta no sólo la verdad en abstracto sino también la verdad personal que se expresa mediante el testimonio y el diálogo. Este es el motivo para confesar lo que experimento al defender la tesis y del intento de entrar en diálogo como profesor -tratando de exponer de modo sencillo- y como alumno -deseando ser corregido más que tapando falencias.

Una manera de entrar en diálogo es contar las peripecias de la tesis, para lo cual es útil mostrar la tensión que existe entre lo que nuestro trabajo "quería ser -su idea-", y lo que se logró efectivamente -"su realidad". Esta manera de exponer hace resaltar la distancia, en la que consiste todo pensar, entre fundamento y manifestación, entre lo que uno intuye y lo que logra conceptualizar, distancia que nunca se puede eliminar y que es expresión, a nivel del pensar, de la diferencia entre ser y ente<sup>6</sup>. Desde esta perspectiva, iremos exponiendo las diversas partes de la tesis teniendo en cuenta la "idea" original y lo que logramos realizar.

## 1. Una "guía de lectura"

En el corazón de todo trabajo intelectual existe un diálogo interior, en torno al cual se va configurando. En mi caso este diálogo se dio con P. Henrici<sup>7</sup> -uno de los mejores conocedores de la filosofía de

lugarteniente de la nada, sino el custodio del ser; el estar-fuera en la angustia deja el lugar a la alegría y al reconocimiento por la gracia del ser; la resistencia al destino cede al abandono al advenimiento del ser, la autoafirmación a la entrega" (pág. 155).

<sup>6</sup> Nos inspiramos en lo que decía Balthasar respecto de su obra *Apokalypse*: "Respecto de un libro, un crítico -también su autor- puede hablar de dos maneras: puede hablar de lo que el libro "quería" ser, de la idea que animó su comienzo, o de lo que efectivamente realizó y logró: de su realidad" (H. U. von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele*, en: *Schönere Zukunft* 14 [1936] pág. 57).

<sup>7</sup> Cfr. P. HENRICI, *La dramatique entre l'esthétique et la logique*, en: *Pour une philosophie chrétienne*, París, 1983, págs. 109-133; *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars*, en: K. LEHMANN und W. KASPER (Hrsg.), *Hans Urs*

Balthasar- y con el P. Scannone, especialmente en cuanto a no errar demasiado en mi comprensión de Heidegger<sup>8</sup>.

Recuerdo aún mi primera charla con P. Henrici; el efecto que me produjo cuando, como respuesta a algunas propuestas mías de trabajo, me dijo sencillamente: "hacer una tesis sobre Balthasar es imposible: uno termina por decir mal, y con muchas palabras, lo que él ha dicho bien en pocas... o si no, lo repite". "Sin embargo -le dije- creo que vale la pena el esfuerzo, sobre todo como servicio para nuestro ámbito de lengua hispana en que se lo conoce poco". Asintió, remarcando que la única forma de hacer algo interesante con respecto a *Verdad del mundo*, era configurar una guía de lectura: "Ponga eso de alguna manera en el título", me insinuó. Qué significaba hacer una "guía de lectura" era algo que tenía que salir de los textos mismos, de "la manera que tiene Balthasar de mostrar la verdad, que puede ser valiosa aún hoy". La ayuda, que entonces me pareció pobre, se mostró luego muy rica gracias, precisamente, a sus límites claros. De aquellas pocas pistas surgió la primera clave respecto de lo que podía significar configurar una guía de lectura: había que exponer el pensamiento de Balthasar reflexionando sobre las dificultades que experimenta uno al tratar de comprenderlo en conjunto -sin reducirlo a esquemas previos. Mis dificultades serían lo más valioso de la tesis. Esto significaba ponerme en actitud de discípulo, hacer una tesis de búsqueda y de aprendizaje, acompañando a Balthasar en sus dificultades ante el misterio de la verdad, en vez de meterlo en esquemas míos o ajenos.

### 1.1. Lectura global de la obra

Con esta intención traté de presentar, en la primera parte de la tesis -"Intento de una lectura situada de *Verdad del mundo*"- una lectura global de la obra. Allí se hace hincapié en la insuficiencia de las lecturas que tratan de superar rápidamente<sup>9</sup> -de modo esquemático- las

von Balthasar. *Gestalt und Werk*, Köln, 1989, págs. 237-269. (Ed. it. Hans Urs von Balthasar. *Figura e Opera*, Casale Monferrato, 1991). (G-W).

<sup>8</sup> Cfr. J. C. SCANNONE, Reflexiones acerca del tema "Hegel y Heidegger", en: *Stromata* 3-4 (1971) págs. 381-402; J. C. SCANNONE, ¿Un tercer Heidegger?, en: *Stromata* 1 (1968) págs. 15-21.

<sup>9</sup> Las primeras reseñas hacen una valoración en general positiva de *Verdad del mundo*, pero no hay acuerdo acerca de cómo catalogar la obra: si como "filosofía existencial" (Cfr. J. DE VRIES, en: *Scholastik* 25 (1950) págs. 97-98); como "psicología" más que "metafísica" (Cfr. M. DE PHILIPPE, en:

dificultades que tiene el pensamiento de Balthasar y se busca complementar y profundizar las que, a nuestro parecer, lo interpretan bien. Se puede afirmar en general que las interpretaciones que buscan esquematizar el pensamiento de Balthasar desde una perspectiva meramente conceptual y abstracta, tienden a depotenciarlo<sup>10</sup>, aunque pongan de relieve cosas interesantes. En cambio, en la medida en que los comentaristas lo ponen en diálogo con los grandes pensadores (teniendo en cuenta los comentarios de Balthasar a los mismos) surge más clara su riqueza<sup>11</sup>.

### 1.2. Lectura dialógica: las "figuras" de Przywara, Heidegger y Goethe

La principal dificultad consistía en limitar mi lectura. Es cierto que el límite se encuentra profundizando, cuando luego de recorrer toda la obra, uno llega al corazón de lo que un autor quiso decir. Pero leer todo Balthasar era imposible. Aquí fue que Henrici, poniéndome una nueva exigencia, paradójicamente, me simplificó el camino con una segunda clave de lectura. *Verdad del mundo* tiene que ser leída "dando

*Bulletin Thomiste* 8 (1947-53) nro. 733); o (acertadamente) como una "fenomenología de la verdad" (Cfr. I. LEPP, en: *Dieu Vivant* 13 (1949) págs. 129-134). En todas las primeras reseñas faltan referencias a *Apokalypse*.

<sup>10</sup> A pesar de las precisiones interesantes que hace, esta es la impresión que da el comentario de C. NIGRO, *Riflessioni sul concetto di verità* in un libro di H. U. von Balthasar, 1970, en: *Divinitas* 14 (1970) pág. 146. La primera parte fue publicada con el mismo título en *Aquinas* XI [1968] págs. 178-206).

<sup>11</sup> Hay un grupo de autores que se ha interesado específicamente sobre la filosofía de Balthasar y sitúan *Verdad del mundo* en diálogo con sus primeras obras (Cfr. E. BAUER, Hans Urs von Balthasar (1905-1988). *Sein Philosophisches Werk*, en: E. CORETH (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 3 Band, Köln, 1990, págs. 285 ss.). Para el diálogo entre Balthasar y Nietzsche cfr.: J. GESTHUISEN, *Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars. Ein Zugang zur "Apokalypse der deutschen Seele"*, Roma, 1986; para el diálogo entre Balthasar y Hegel cfr.: S. ZUCAL, *L'interpretazione teologica di Hegel nel primo Balthasar*, Génova, 1985; para situar a Balthasar entre Przywara y Siewerth cfr.: E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, Barcelona, 1994; para un comienzo de diálogo entre Balthasar y Heidegger cfr.: P. GILBERT, *L'articulation des transcendentaux selon Hans Urs von Balthasar*, en: *Minima Balthasariana. Fragments d'un Seminaire, Revue Thomiste* (1986) págs. 616-629.

un paso atrás". "Hay que dejar de lado su ubicación posterior como primer volumen de la *Teológica* e ir a buscar, en *Apokalypse* y en sus escritos anteriores, con quién está dialogando". Esto suponía ponerse a leer tres gruesos volúmenes, no traducidos a otras lenguas, y escritos en alemán gótico. Pero limitaba mi trabajo a la primera época de Balthasar (antes de 1947) y me situaba en un ámbito poco investigado, lo cual daría valor a la tesis.

Analizando el por qué de esta propuesta de Henrici, que no era una sugerencia meramente práctica, se me volvió claro lo valioso de *Apokalypse*. Aunque para Balthasar la obra "maduró de modo imperfecto"<sup>12</sup>, para el que quiere comprenderlo se encuentran allí en germen sus mejores inspiraciones.

Dado que *Apokalypse* resultaba muy difícil de leer, en *Verdad del mundo*<sup>13</sup> Balthasar intentó otro camino: exponer de modo más sistemático y sin citas, las intuiciones que habían surgido en diálogo con los pensadores modernos -especialmente los de la fenomenología y los

<sup>12</sup> "Si reflexiono sobre mi tema de tesis, y sobre la obra *Apokalypse der deutschen Seele* que se desarrolló a partir de ella, el impulso fundamental era el deseo de "develar" ("apokalyptein" significa precisamente develar) las grandes figuras de la historia moderna del pensamiento alemán en la dirección de su posición última, a menudo escondida; el deseo, por así decirlo, de llevarlas a «confesar». Aun cuando la obra maduró sólo en modo imperfecto - la mayor parte de los capítulos deberían ser reescritos- podría haber allí algo de válido todavía" (H. U. von BALTHASAR, *Unser Auftrag*, Einsiedeln, 1984, 92 págs. Citamos la edición italiana: H. U. von BALTHASAR, *Il nostro compito*, Milano, 1991, pág. 29. [NC]).

<sup>13</sup> "El fragmento *Verdad. Un ensayo* (1947), después *Verdad del mundo* Vol. 1 de la *Teológica*, nació de conferencias a la comunidad de formación para estudiantes, la «Studentische Schulungsgemeinschaft», fundada con Robert Rast, y se refiere a mis estudios de filología (comprensión de Goethe y también de Christian von Ehrenfels acerca de la «Gestalt» como expresión y su exigencia de una visión totalizante) y de filosofía (sobre todo Santo Tomás de Aquino) y debía formar la infraestructura para el segundo volumen (más importante) de la *Teológica: Verdad de Dios*, donde habrían hallado expresión muchas cosas de Adrienne. Mi no tomístico preordenamiento del «pulchrum» (del ser como milagro y del estupor en su contemplación) delante del «bonum» y del «verum», anticipa la línea de fondo de mi sucesiva trilogía, que comienza con una estética ("pulchrum") y continúa con una dramática ("bonum") para arribar a la teo-lógica ("verum"), que prácticamente debía formar el segundo volumen, entonces no escrito, de *Verdad del mundo*" (NC pág. 64).

dialógicos- confrontándolos con el pensamiento de Santo Tomás<sup>14</sup>. Para esta tarea Balthasar eligió el tema de la verdad y se concentró en su propio modo de configurarla, considerándola como una "Gestalt"<sup>15</sup> que, en el despliegue de sus manifestaciones, va mostrando su esencia y el fundamento misterioso de la Verdad divina, de la cual es imagen y símbolo.

Sin poder explicitarlo aún en aquel entonces, intuía que estaba sintonizando con la concepción balthasariana de la verdad: una concepción fundamentalmente dialogal que supone tomar en serio tanto

<sup>14</sup> Esto puede verse en lo que Balthasar escribió, a modo de presentación, en la solapa de la primera edición: "Este libro no desea tanto tratar cuestiones de teoría del conocimiento (cómo consigue el espíritu la verdad) sino más bien dar una descripción de la esencia de la verdad misma. También los más nuevos ensayos del pensamiento están contruidos, en sus resultados positivos, sobre el fundamento de la tradición platónico-aristotélica y agustino-tomista. Tomás de Aquino, en su magnífica investigación "De Veritate", había ofrecido una multitud de puntos de vista que en la rígida neoescolástica de manual habían sido dejados de lado [dejados caer] olímpicamente. Sin querer reproducir en detalle los copiosos aspectos de los grandes filósofos y teólogos, el presente libro busca hacer nuevamente viviente lo más esencial de las intuiciones cristianas a partir del pensamiento y modo de hablar modernos, y con esto probar la posibilidad de tender un puente entre escolástica y pensamiento moderno. El libro ha sido escrito tan sencillamente como es posible, pues tiene por objeto conducir los problemas a un círculo más amplio que el de la gente más formada, de modo que [a ese círculo amplio de gente] se le vuelvan claras la belleza y la necesidad espiritual de hacer evidente el conocimiento de la verdad. Que la verdad no es ningún lujo y no está al costado de la vida, que verdad y vida, conocimiento y amor son una sola cosa, que nuestro espíritu vive de la verdad como el cuerpo del pan cotidiano, todo esto debe ser puesto ante los ojos del mundo moderno y nunca será suficiente la insistencia con que se lo haga". La larga cita se justifica pues no ha sido traducida ni reeditada. Destacamos lo de "probar que es posible tender un puente entre escolástica y pensamiento moderno", pues muestra la intención del libro y cómo debe ser leído en diálogo con los pensadores que Balthasar trató antes.

<sup>15</sup> En aquella época a Balthasar le interesaba "La capacidad de ver una «Gestalt» (forma complexiva) en su coherente totalidad: la visión goetheana debía ser aplicada al fenómeno de Jesús y a la convergencia de las teologías neotestamentarias. Los padres tenían a su modo esta visión, que conserva su validez aun más allá de toda analítica moderna" (NC pág. 29).

la propia perspectiva personal como la de los otros<sup>16</sup>. De aquí surgió la segunda parte de la tesis -"Figuras" ("Gestalten")- en la que el tema de la verdad se muestra en el diálogo de Balthasar con otros pensadores. Esta parte supuso un trabajo de ida y vuelta: de síntesis de las dos obras<sup>17</sup> para descubrir los temas comunes; de selección de algunos autores en los que Balthasar se inspiraba más o a cuyos desafíos pretendía responder y de análisis detallado de sus comentarios a Przywara, Heidegger y Goethe.

<sup>16</sup> El pensamiento de Balthasar no se despliega sino en diálogo con otros y lo central en él no puede resumirse abstractamente. Es significativo el hecho de que Balthasar atribuye más importancia a su labor editorial, de traductor y presentador de muchas grandes obras, que a sus propios escritos y utiliza la imagen de un concierto, en el que uno mismo no puede participar sino como el que toca "un instrumento", pero el "todo" depende de la orquesta entera (Cfr. H. U. von BALTHASAR, *Mein Werk*, Einsiedeln, 1990, pág. 87). Para Balthasar "la verdad es sinfónica" (Cfr. H. U. von BALTHASAR, *Die Wahrheit ist Symphonisch*, Einsiedeln, 1972).

<sup>17</sup> En nuestra introducción a *Apokalypse*, la idea era mostrar la continuidad entre la problemática de la "revelación del alma" y de "la verdad como misterio de participación y revelación". Este paso atrás nos parece esencial para comprender lo que Balthasar fue elaborando después. Sin la conexión con *Verdad del mundo*, *Apokalypse* parece "ilegible" y sin la conexión con el contexto dialógico de *Apokalypse*, *Verdad del mundo* aparece como un libro abstracto e ingenuo. Poner ambos libros en relación ayuda a comprender cómo Balthasar se sitúa siempre en un punto medio oscilante entre lo histórico y lo sistemático. Hay una estrecha relación entre el Ensayo más "sistemático" de *Verdad del mundo* y la exposición de la fenomenología y de la filosofía dialogal en *Apokalypse*, que ayuda a ver cómo muchas de las intuiciones centrales de Balthasar estaban ya desde el comienzo.

Respecto de Przywara<sup>18</sup>, Balthasar valora su intento -en *Analogia Entis*<sup>19</sup>- de no encerrar la verdad en un sistema<sup>20</sup>; con el paso del tiempo irá criticándole su tendencia a diluir la "Gestalt"<sup>21</sup>. En su

<sup>18</sup> Cfr. H. U. von BALTHASAR, *Die Metaphysik Erich Przywaras*, en: *Schweiz. Rundschau* 6 (1933) págs. 489-499, donde Balthasar analiza *Analogia Entis* destacando la unidad que se da en Przywara entre su lenguaje filosófico y el poético-religioso. (Este artículo fue reeditado con nuevo prólogo y epílogo en la introducción a: E. PRZYWARA, *Erich Przywara. Sein Schriftum I, Zusammengestellt von Leo Zimny, Einsiedeln, 1963, págs. 5-18*).

<sup>19</sup> Cfr. E. PRZYWARA, *Analogia Entis*, París, 1990, (trad. francesa de Ph. Secretan de *Analogia Entis. Metaphysik. I Prinzip*, München, 1932). Cfr. también E. PRZYWARA, *Schriften. III Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-rhythmus*, Einsiedeln, 1962. (AE).

<sup>20</sup> En un artículo posterior (Cfr. H. U. von BALTHASAR, *Anspruch auf Katholizität*, en: *Pneuma und Institution*, Einsiedeln, 1974, págs. 61-116), Balthasar muestra cómo había hecho suyo el punto de partida de Przywara: "Aquí «tenemos la fundamentación más formal de una Metafísica creatural» que tiene por objeto «la tensión oscilante entre conciencia y ser ... y no la absolutéz de una autoidentidad de conciencia y ser»" (pág. 71). Balthasar afirma que la filosofía del espíritu finito no puede tener ningún "punto de partida unívocamente sistemático" y sigue a Przywara que defiende una "tensión entre dos puntos de partida no reductible a ninguna identidad" (pág. 70). Uno "metanoético", que debe reflexionar sobre el acto de conocer y otro metaóntico, cuya intención se dirige al objeto del conocer. De este modo lo metanoético se trasciende intencionalmente y prospectivamente hacia lo metaóntico y lo metaóntico se critica retrospectivamente desde lo metanoético. Przywara, como Balthasar, reivindicará la inclusión de los trascendentales tanto en la metafísica del acto de conocer (metanoética), como en la metafísica del objeto del conocer (metaóntica). El "nous" (de donde viene "noética") corona una jerarquía en la que se encuentran la "techne", la "episteme" y la "phronesis". También la "dianoia" o razón discursiva es tripartita: práctica (bien), poética (belleza) y teórica (verdad). Igualmente el "ente" ("to on") no significa una presencia puramente factual, sino que es sinónimo del "ser verdaderamente" de lo verdadero-bueno-bello (Cfr. AE pág. 29).

<sup>21</sup> Balthasar lo explicita en *Gloria*: "Hay en la actualidad una tendencia abolicionista de la «Gestalt». Los bultmannianos, los trascendentalistas, los fundamentalistas filosóficos, los puros rítmicos (como E. Przywara), los evolucionistas teilhardianos: todos ellos, irreconciliables entre sí, siguen el camino hacia lo carente de «Gestalt». Contra esta extraña univocidad de los modernos hay que mantener -antimodernamente- la susceptibilidad de formas

concepción del ser y de la esencia, cada una como pobreza y plenitud al mismo tiempo<sup>22</sup>, Balthasar afirma que: "... a través de la desemejanza siempre mayor entre el ente finito y el Infinito<sup>23</sup> aparece la cara positiva de la «analogía entis», que convierte a lo finito en una sombra, una

("Gestalthaftigkeit") de la revelación" (H. U. von BALTHASAR, *Gloria 4. Edad Antigua*, Madrid, 1986, pág. 38 [Para todos los volúmenes de *Gloria* usamos la sigla G]). P. Henrici afirma que, ya en el libro sobre Barth (H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth*, Köln, 1951), Balthasar supera la posición de Przywara, asumiendo más profundamente la analogía dentro del acontecimiento de la revelación: Balthasar "es capaz de llevar y asumir la analogía más profundamente dentro del acontecimiento de la revelación, de modo que la analogía deviene cada vez más una "kata-logía" (Cfr. *Theologik II* págs. 159 ss.), en tanto que las diferencias ontológicas se vuelven claras siendo fundadas a partir de la diferencia trinitaria y cristológica. Con esto la analogía es definitivamente algo más que una pura y simple estructura de metafísica creatural; está fijada en el ser mismo, puesto que está fijada en Dios. Así se comprende la posterior reserva de Balthasar respecto de la "rítmica pura" de Przywara (P. HENRICI, G-W (ed. it.) págs. 331-332).

<sup>22</sup> Balthasar concibe el ser dado por Dios ("esse commune") como plenitud - en cuanto ser sin límites- y, al mismo tiempo, - pobreza - pobreza arquetípicamente en Dios mismo, puesto que El no conoce ningún permanecer cerrado en sí mismo; pobreza también en el "actus essendi" entregado a las esencias finitas, pues en cuanto participado tampoco en ellas se sustenta en sí. También las esencias son concebidas como plenitud - plenitud en la fuerza de guardar ("bergen") y proteger en sí el don de la plenitud del ser (el hombre como "pastor del ser")- y, al mismo tiempo, pobreza por que este guardar el ser es limitado y no puede encerrar el ser en la propia pequeñez. En esta experiencia se comprende que la suprema realización del ser finito consiste en el dejar ser y en el dejar fluir al ser, es decir, en la actitud de entrega (Cfr. G 5 pág. 574).

<sup>23</sup> Desde la perspectiva de los trascendentales se puede decir que la verdad del ser finito no se deja captar en totalidad en un lenguaje exclusivamente teórico-abstracto, sino que requiere que se siga su movimiento manifestativo de develamiento-velamiento-para lo cual se sirve Balthasar del lenguaje fenomenológico- y se responde a la interpelación ética que este mismo movimiento exige, en cuanto que su sentido más profundo es el amor gratuito que se dona ya en el mismo hecho de ser, manifestándose.

huella, una parábola, una imagen del Infinito<sup>24</sup>, es decir en una "Gestalt". La intuición de no diluir la "Gestalt" está desde el comienzo en Balthasar. La formulación teórica de los principios que subyacen a esta intuición se le aclararán gracias a Siewerth<sup>25</sup>, pero la puesta en

<sup>24</sup> G 5 pág. 575. Cfr. también W págs. 264: "Así contemplado, el mundo aparece como una imagen y un símbolo inmensos de la esencia divina, la cual se expresa y se revela en un lenguaje parabólico".

<sup>25</sup> Para ver el cambio de acentos de Balthasar en torno a la explicitación del misterio del ser cfr. E. PÉREZ HARO, *El misterio....* Pérez Haro ha tratado el tema del misterio del ser como punto clave para pensar la relación entre filosofía y teología en Balthasar. Su tesis consiste en un detallado seguimiento del tema del ser a lo largo de toda la obra balthasariana. Destaca como "intuición permanente" de Balthasar "el carácter epifánico del ser", y estructura su tesis haciendo notar una diferencia de acentos en la manera de pensar y expresar ese carácter epifánico: "Lo que cambia es el acento: de una epifanía situada en la esfera esencial, se pasa a una epifanía desde la esfera del ser, que se consume en la comprensión de éste (y, por tanto, del mundo) como teofanía del Creador" (pág. 301. Cita G 5 pág. 552). En torno de este cambio de acentos distingue un primer y un segundo Balthasar. Pérez Haro analiza a Balthasar desde la perspectiva de "la cuádruple diferencia" balthasariana y la divide de la siguiente manera: 1) la diferencia interpersonal; 2) las diferencias inmanentes: la diferencia ontológica se desdobra en dos, como diferencia entre ser y esencia (Tomás) y como diferencia entre ser y ente (Heidegger); a esta doble consideración de la diferencia ontológica, Pérez Haro agrega las diferencias entre esencia y existencia y entre universal y particular; 3) las diferencias trascendentes: entre ser y Dios y entre Dios y mundo (págs 103-104. Cfr. "El milagro del ser y la cuádruple diferencia" en: G 5 págs. 563 ss.). Al final de su trabajo sintetiza el pensamiento de Balthasar desde una perspectiva lógica: "El desarrollo del pensamiento balthasariano podría ser caracterizado en tres etapas, no tanto temporales cuanto lógicas: Identidad, Diferencia, Analogía" (pág. 443). Pérez Haro caracteriza con el concepto de "identidad" la etapa en que Balthasar estudia "a fondo y críticamente" los valores y defectos de los "sistemas de la identidad", dominantes en el ambiente cultural alemán (Tesis doctoral y *Apokalypse*). Con el concepto de "diferencia" caracteriza lo que llama etapa del "primer Balthasar": para superar el sistema de la identidad, Balthasar se basa en "la fundamental y primaria receptividad de lo finito", desde la cual "el yo debe abrirse a un doble reconocimiento: a la realidad de un «otro», es decir a una auténtica diferencia, y a la realidad del don y de la entrega amorosa" (pág. 444). En esta etapa se nota la influencia de Przywara, "especialmente su interpretación de la distinción real del Aquinate, no como composición de

práctica de la fenomenología que hace justicia al misterio de cada "figura", se encuentra ya en *Apokalypse* y es lo que lleva a Balthasar a profundizar en la fenomenología heideggeriana.

El comentario a Heidegger en *Apokalypse* muestra la lucha de Balthasar entre sus intentos de dominar al "Heidegger I" desde una perspectiva formal<sup>26</sup> (influencia de Przywara) y su intuición del camino que se abría gracias al modo heideggeriano de plantear el problema de la verdad finita como develamiento del ser<sup>27</sup>. *Verdad del mundo* tiene su origen en el intento de unir la fenomenología de la verdad de

esencia y existencia, sino como polaridad, como unidad en tensión del ser-así y del ser-ahí en la criatura, reflejo y ventana al misterio de la unidad esencial de los mismos en Dios" (pág. 445). El "segundo Balthasar" es el que se ve obligado a profundizar sus posiciones filosóficas para contrarrestar la exagerada acentuación przywariana de la teología negativa (mayor semejanza). Esto se debe a que Przywara "reduce el «esse» tomista a existencia, perdiendo el aspecto de plenitud del «actus essendi», olvidando así su carácter de «similitudo divinae bonitatis»" (pág. 445). Pérez Haro caracteriza esta etapa con el concepto de "analogía". Se nota en esta etapa la influencia de Siewerth, "en cuyo sistema de Identidad ejemplar el ser es considerado como la primera semejanza de Dios y la mediación que permite la participación y la analogía" (pág. 446). En nuestra tesis mostramos que Pérez Haro utiliza los textos de *Verdad del mundo* que confirman sus apreciaciones sobre un "primer Balthasar" y deja de lado otros textos que apuntan a lo que él considera como "segundo Balthasar". Este hecho sirve para resaltar la importancia de *Verdad del mundo* en orden a comprender el lenguaje propio de Balthasar, que fue madurando desde su centro mismo, y no puede captarse exclusivamente poniéndolo en relación con los autores con quienes dialoga.

<sup>26</sup> Balthasar reconoce que es difícil -y muchas veces estéril- "impugnar a un pensador desde un punto de vista formal" (A III pág. 270). Este reconocimiento de Balthasar tiene gran importancia: significa que sus análisis de Heidegger no lo dejan satisfecho. Si tenemos en cuenta que a Heidegger tampoco lo dejaron satisfecho las formulaciones de Ser y tiempo, y aproximamos Sobre la esencia de la verdad y *Verdad del mundo*, podemos decir que el diálogo de Balthasar con Heidegger fue más profundo de lo que aparece a simple vista en *Apokalypse*.

<sup>27</sup> Para el tema de la verdad en Heidegger cfr. A III págs. 206-209; 214-222; 224; 242; 244-247; 264; 268-269.

Heidegger con la fenomenología del amor de Scheler<sup>28</sup>. Balthasar encontrará la apertura a la trascendencia en la finitud misma de la verdad, poniendo al descubierto que el movimiento participativo-comunicativo de la verdad (en su carácter "dramático") está en el origen mismo de la apertura del ser y es lo que, como amor, da sentido a todo el movimiento manifestativo. Heidegger hace ver la verdad como "a-letheia" (develamiento)<sup>29</sup>, Balthasar insiste en la revelación, que apunta

<sup>28</sup> Balthasar desarrolla el problema de la doble verdad en diálogo con Nietzsche y el problema de la relación entre verdad y amor en diálogo con Scheler. Ambos pensadores influyeron en Heidegger. Balthasar considera que Scheler, con la inversión del movimiento del amor -como agape y no como eros-, es el que abre la posibilidad para una solución del problema nietzscheano de la verdad como apariencia, tras la cual se esconde una voluntad de poder. El problema es que el planteo scheleriano, que rescata para la fenomenología el amor, la persona y la solidaridad, "difícilmente" puede unirse con el planteo de Heidegger de la finitud radical de la verdad: "Aun cuando ocasionalmente Heidegger habla de un apriorístico estar-con, esta solidaridad apriorística de «estar con las personas» (Scheler) se articula difícilmente en la filosofía de la verdad finita. La raíz de lo ético es menos el amor que la soledad heroica. Como en Bergson la comunidad es ubicada en el modo de la decadencia (de la «materialidad» en Bergson y del «uno» en Heidegger)" (A III págs. 207-208). *Verdad del mundo* intenta dar una respuesta -con su fenomenología de la verdad creatural como develamiento y velamiento del ser- a estos desafíos que surgieron de *Apokalypse*. Balthasar expresa la necesidad de un pensar que reúna los resultados de Scheler y Heidegger, reconciliando "la acción escatológica con la creaturalidad intramundana". Lo cual, expresado en el lenguaje de la verdad, significa unir la radical finitud de la verdad humana (Heidegger) con su movimiento hacia la trascendencia. Para ello rescata Balthasar el concepto de amor de Scheler, que impide que la fenomenología se convierta en un nuevo intento de dominio del mundo por un puro pensar (Husserl) y que funda un sentido ético y una apertura a la trascendencia que faltan en Heidegger (Cfr. A III pág. 273).

<sup>29</sup> En "Ser y tiempo" Heidegger dice que el desocultar ("a-letheia") tiene algo de robo y la "serenidad" del último Heidegger, que sabe que ser es don, no pierde el sabor del robo: es serenidad del que sabe que el robo es imposible, del que se contiene para recibir, pero está lejos de creer que lo que espera recibir se le ha dado ya sin medida y que sólo lo podrá recibir plenamente en la medida en que dirija su esfuerzo a comunicarlo. Podríamos decir que en la reflexión heideggeriana el tiempo se orienta al espacio que hay que habitar (Cfr. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1960<sup>2</sup>, págs. 209-211)

a la libertad personal y por tanto a la Teodramática.

En Goethe, Balthasar encuentra la inspiración para el tema de la "Gestalt". Goethe configuró su existencia como una "Gestalt" en diálogo atento y creativo con su mundo. Contemplando toda la existencia goetheana -vida y obras- como una "Gestalt", Balthasar reflexiona sobre el proceso que implica percibir la "Gestalt" y configurarla verdaderamente<sup>30</sup>. Goethe representa un aspecto positivo de la actitud prometeica: el intento de una configuración total de la verdad. Pero en oposición a todo idealismo, esta aspiración no significa un intento sistemático de dominio. "A fin de averiguar el sentido exacto de esta posibilidad prometeica",

y no el espacio al tiempo en el que se realiza nuestra salvación o condenación. De aquí la tendencia, en que prevalece la actitud estética, al mero pensar y el descuido de lo ético. Sin embargo, todas sus reflexiones son un estímulo a pensar en esta dirección dialógica y dramática.

<sup>30</sup> Percibir qué es una "Gestalt" requiere una visión capaz de ver como unidad lo que sólo se manifiesta en tensiones bipolares. La primera tensión es entre cada "Gestalt" concreta y la totalidad del ser-en-la-naturaleza (Cfr. A I pág. 407). Esta tensión se despliega en un ámbito que Balthasar llama "el espacio ideal-real del devenir". Por eso la primera reflexión mira al espacio real, que más que metafísico es metahistórico (Cfr. A I págs. 410-411), en el que la "Gestalt" concreta se devela en la tensión de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro, entre un polo interior y otro exterior (Cfr. A I págs. 409-410). La segunda tensión es la que se da entre la "Gestalt" existente concreta y la idea del que la contempla. Lo cual lleva a plantear la cuestión del método adecuado para captar la "Gestalt" en su develarse. Este método consiste en experimentar ambas dimensiones del devenir, correalizándolo (Cfr. A I pág. 412). La tercera tensión es la que surge entre experimentar y configurar la verdad de la "Gestalt". Balthasar dice que percibir la "Gestalt" implica co-configurarla (Cfr. A I págs. 412-413). Esta tensión nos introduce en la cuestión de la "formación" de la persona, como necesidad de integrar sus tres actitudes fundamentales -estética, ética y teórica- (Cfr. A I pág. 415), para configurar una actitud epistemológica total (Cfr. A I págs. 419 y 432). En cuarto lugar, Balthasar reduce a unidad todas las tensiones, mostrando que el "doble clareamiento de la existencia" -objetivamente considerado, como misterio del ser, y subjetivamente considerado, como misterio de la persona- constituyen un único acontecimiento, en el que se revela la doble "Gestalt" de la verdad (Cfr. A págs. 417-418).

Balthasar recorre "el intrincado camino de la interpretación de Goethe"<sup>31</sup>. El método adecuado para interpretar a Goethe, según Balthasar, es el de un "análisis existencial ontológico", en sentido heideggeriano<sup>32</sup>. Esta afirmación de Balthasar es la que nos ha llevado a poner en relación su comentario a Heidegger con el de Goethe.

### 1.3. Perspectiva de nuestra guía de lectura

La selección debía tener en cuenta el núcleo de la concepción balthasariana de la verdad. Henrici me propuso seguir un solo punto: tomar como hilo conductor lo que significaba la verdad como "develamiento y velamiento del ser" y ver si Balthasar agregaba algo a Heidegger o no. La clave para desmontar la obra y rearmarla la tenía que buscar en el juego de "develamiento-velamiento". Este juego es característico de la manifestación ("Erscheinung") del ser en los entes. Siguiendo paso a paso este carácter manifestativo del ser, Balthasar se aproxima filosóficamente al concepto teológico de revelación ("Offenbarung"). En efecto, la apertura del ser, considerada como epifanía y comunicación, se va abriendo paso ascendentemente, hasta convertirse en una "Gestalt" de la verdad mundana, abierta y apropiada para pensar

<sup>31</sup> "Den exakten Sinn dieser Prometheusmöglichkeit zu ermitteln, beschreiten wir den verschlungenen Weg der Goethesdeutung" (A I pág. 407). Balthasar comienza a analizar la elaboración goetheana del mito de Prometeo en "Prometheus-Prinzip" (A I págs. 139-157 -especialmente 145 ss.) y redondea el tema en el estudio sobre "Hegel IV: «Prometheus der Opferer»" (A I págs. 611-619).

<sup>32</sup> Esto significa, en primer lugar, que la interpretación debe partir de lo más formal de la existencia goetheana en su aspecto distintivo, que es la concepción de su obra como un fluir junto con el torrente de la naturaleza. En segundo lugar, este situarse en el torrente de la naturaleza, en vez de contraponerse idealmente a ella, implica una actitud de "resignación", que en Goethe significa, por una parte ponerse límites, y por otra, actuar creativamente. Esta actitud requiere que la persona entre en un proceso de "formación", integrando lo estético, lo ético y lo teórico, lo cual trae consigo una pérdida en extensión del dominio ideal del mundo, pero para ganar en intensidad existencial. Por ello, Balthasar afirma que, para descubrir el grado de realidad que tiene la existencia goetheana -en cuanto configuración que representa el sentido del ser de toda una época co-realizándolo-, su "ser-en debe ser sometido expresamente a un análisis existencial-ontológico, entendido en el sentido de Heidegger" (A I págs. 407-408).

la Revelación libre y personal de Dios.

De aquí surgió la tercera parte de nuestra tesis: "guía de lectura de **Verdad del mundo** desde la perspectiva de la verdad como develamiento y velamiento del ser". Lo que intentamos mostrar es cómo Balthasar, dentro de diversos horizontes de interpretación -verdad como naturaleza, como libertad, como misterio y como participación- retoma una y otra vez, como punto de partida, la apertura del ser y el carácter manifestativo de la verdad, y, centrándose en el fenómeno de la revelación libre -que siempre es personal y dialógica- piensa la relación analógica de la verdad mundana con la divina como misterio de participación y revelación.

En esta relectura de **Verdad del mundo** desarrollamos todos los textos en los que se habla del juego recíproco de develamiento-velamiento. Manteniendo la estructura general del libro, que es más bien abstracta, tratamos de poner nuevos títulos, es decir, de buscar la "Gestalt" que surge cuando se lee desde este punto de vista. Leer, interpretar un texto, es, de alguna manera, ponerle títulos. Cuando decimos que Balthasar hace una fenomenología de la verdad, decimos que toma la verdad como un fenómeno, analiza, por una parte, la "Gestalt" abstracta de ese fenómeno, los ámbitos en los que ese fenómeno se da: el ámbito de las disposiciones naturales para el conocimiento de la verdad, las capacidades del sujeto y del objeto; el ámbito de la interioridad y de la revelación libre; el ámbito del misterio y el ámbito de la participación o comunicación. Dentro de estos grandes horizontes, irreductibles el uno al otro, en los que el ser se revela como verdad, Balthasar elige el caso pleno en que el fenómeno de la verdad se da con mayor plenitud y fuerza. Es decir, no sigue el camino trascendental de considerar que un fenómeno ya se ha dado para buscar sus condiciones de posibilidad, sino que se centra allí donde el fenómeno se despliega en toda su plenitud<sup>33</sup>.

Creemos que el haber profundizado, junto con Balthasar, en los problemas mismos y el no haberlo encerrado en esquemas quizás más

<sup>33</sup> En 1956, es decir, poco después de **Verdad del mundo**, Balthasar hace una reflexión sobre el proceso del conocimiento, que nos puede resultar iluminadora. "El proceso del conocimiento no puede ser interpretado a partir de un caso cualquiera, arbitrario y deficiente, sino necesariamente a partir del caso supremo, adecuado y pleno, el caso del encuentro con otra persona" (H. U. von BALTHASAR, **El problema de Dios en el hombre actual**, Madrid, 1960, pág. 97). Hay que notar que en esta página Balthasar remite a la lectura de **Verdad del mundo**.

claros pero ajenos a él, compensa ciertos rodeos que hemos dado -el pensamiento de Balthasar atrapa y es difícil salirse de su movimiento siempre oscilante- y cierta falta de síntesis.

De este modo nuestra guía de lectura, en sus tres grandes partes, trata de hacer justicia a los aspectos fundamentales de la "Gestalt" de la verdad balthasariana: una primera visión de la totalidad de la obra, haciendo resaltar los límites de toda visión totalizante, una profundización dialogal, para que la perspectiva totalizante no siga el camino de la abstracción, y el desarrollo de un punto de vista, el más central y dinámico, que nuclea, como hilo conductor, todo lo anterior.

## 2. Configuración de la verdad del mundo

Esto nos lleva a profundizar en el primer concepto que aparece en el título de nuestra tesis: "configuración" ("Gestalt": figura, forma complexiva). Cuando se lee a Balthasar, tanto si trata un tema como si presenta a un pensador -filósofo, poeta o teólogo- o a una constelación de pensadores, hay que tener en cuenta que él los percibe y presenta siempre como "Gestalten", en su desarrollo viviente, situado y abierto al ser en su totalidad.

Qué significa, pues, "Gestalt". El concepto de "Gestalt" se presenta allí "donde en diversos grados de claridad resplandece la totalidad del ser en cada uno de los entes"<sup>34</sup>.

*Este concepto (de "Gestalt") significa una totalidad -captada como tal- de partes y elementos, consistente en sí misma y limitada, que, sin embargo, para su consistencia, necesita no sólo de un "mundo circundante", sino, en último término, del ser en totalidad y en este necesitar es una representación "contracta" del absoluto (como decía el Cusano), en cuanto que en su campo limitado domina y supera ascendentemente sus partes como miembros<sup>35</sup>.*

<sup>34</sup> G 4 pág. 31. Esta concepción puede verse ya en **Verdad del mundo**: "La racionalidad, en el sentido estricto de un estado de abierto de algún modo conclusivo de un ente existente singular conocido, exige como condición de su posibilidad el estado de abierto que abre del ser conocido en totalidad... que está fundamentalmente abierto, pero en su concreción es siempre trascendente" (W pág. 32).

<sup>35</sup> G 4 págs. 31-32.

Cuando Balthasar titula su libro *Verdad del mundo*, entiende el mundo como una "Gestalt", tal como arriba la define. El problema del racionalismo moderno es que, al considerar la verdad como algo puramente teórico y presuntamente aislable de lo bueno y lo bello, "rompió la imagen del ser, la visión unitaria del mundo, e hizo imposible toda disquisición real sobre la verdad"<sup>36</sup>. Por eso emprende Balthasar el camino de reconstruir "la visión unitaria del mundo". Al hablar de verdad del mundo Balthasar se sitúa en un punto medio entre lo real<sup>37</sup> y lo ideal; entre lo subjetivo y lo objetivo<sup>38</sup>; entre lo personal y lo dialógico<sup>39</sup>. Punto medio que, como un todo -junto con cada ser y cada verdad intramundana-, aparece como un símbolo ("Gestalt" significativa) y una "colosal imagen de la esencia divina"<sup>40</sup>.

El sentido de mundo para Balthasar sigue la dirección del II Heidegger, que entiende el mundo explícitamente desde el ser, que se nos manifiesta y a la vez se nos oculta en la historia. El mundo es el "claro del ser, hacia el que el hombre emerge desde su ser arrojado"<sup>41</sup>. Balthasar concuerda con Heidegger en cuanto su trabajo se orienta a "destruir la pretensión del sujeto cognoscente de erigirse en medida de la objetividad"<sup>42</sup>. Pero Balthasar, a la vez que se abre al ser, plantea la necesidad de una fenomenología que ponga de manifiesto la positividad de la "Gestalt" finita<sup>43</sup>, ya que: "En el amor experimentamos (...) la

<sup>36</sup> W pág. 19.

<sup>37</sup> El mundo es el mundo concreto e histórico del hombre y de los seres infra-personales, por encima del cual no existe ningún mundo de ideas ni de valores superior a las personas mismas (Cfr. W págs. 212 y 272).

<sup>38</sup> El mundo es el espacio del encuentro entre sujeto y objeto, espacio en el que se desarrolla el "drama del conocimiento" en el que, sujeto y objeto, creciendo milagrosamente el uno en el otro, se ayudan en el descubrimiento y en la configuración de la verdad (Cfr. W págs. 64 ss.).

<sup>39</sup> La verdad del mundo permanece oscilante entre el polo personal -cuyo criterio es la evidencia del "cogito ergo sum" y el polo dialógico -cuyo criterio está en la salida de sí mismo en la que el espíritu se abre a la comunidad y encuentra su verdad en ella (Cfr. W pág. 193).

<sup>40</sup> W págs. 264-266.

<sup>41</sup> M. HEIDEGGER, *Über den humanismus*, en: *Obras completas I*, t. 9 pág. 350.

<sup>42</sup> P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, París, 1986, pág. 91.

<sup>43</sup> En cambio "la posibilidad extrema en Heidegger, en cuanto se actualiza frente a un ser en último análisis no-revelado, no contiene ningún nexo intuible para la totalidad, lo cual, en consecuencia, repercute negativamente sobre los

incomparable singularidad de una esencia finita. En el arte, el milagro del éxito único de una configuración finitamente perfecta. En el obrar moral, la inconfundibilidad del instante cargado de eternidad. En el dirigir la mirada a Dios, nos estremecemos delante del ojo que nos mira a través del abismo de lo absoluto y nos piensa a cada uno -a tí y a mí- en nuestra exclusividad"<sup>44</sup>.

Para Balthasar, la correcta comprensión de la "Gestalt" integra lo estético, lo ético y lo teórico<sup>45</sup>. Toda comprensión humana que no integra lo estético, lo ético y lo teórico, no hace justicia a la relación entre ser y ente en su diferencia ontológica: o cosifica el ser o aniquila los entes. La diferencia entre ser y ente no es un misterio que se acalle en sí, pues no se puede atribuir a un ser no subsistente la responsabilidad de la existencia de esencias reales<sup>46</sup>.

actos morales decididos en el interior de la vida. (...) De este modo, la trágica paradoja de la mortalidad es tratada con ligereza, porque el aspecto positivo de la finitud, el valor precioso del ser precedero, como de cada instante suyo, es despreciado" (H. U. von BALTHASAR, *Teodrammatica V* [Ed. it.], Milán, 1986, pág. 278).

<sup>44</sup> H. U. von BALTHASAR, *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*, en: *Stimmen der Zeit* 70 (1939) pág. 8.

<sup>45</sup> Integrar no significa terminar en una sistematización teórica. Cada "idea" o sistema de ideas remite siempre al fenómeno originario e irreductible de la visión de la "Gestalt", que despertó la admiración y suscitó una palabra libre, históricamente situada, como respuesta. Por eso, integrar lo estético, lo ético y lo teórico es un camino que siempre se renueva y se abre a más verdad.

<sup>46</sup> "Precisamente en virtud de esa dependencia (vista igualmente por Tomás, Hegel y Heidegger) del ser respecto a su explicación en el ente (en el existente = el hombre) es imposible atribuir al ser la responsabilidad de las distintas formas esenciales de los seres en el mundo. La indiferencia total que caracteriza al ser del ente excluye radicalmente en el ser mismo cualquier planificación para sostenerse a sí mismo en la subsistencia a través de una determinada graduación ascendente de formas esenciales, que tienen que comenzar como vasijas para luego llegar (como dice Heidegger) al redil" (G 5 págs. 568-569). El problema de diluir la "Gestalt" se ve claro cuando se trata de explicar las esencias infrahumanas: "Heidegger no logra tampoco para el ser infrahumano una explicación satisfactoria que aclare la no inferibilidad de la relación entre esencia y ser. La bifurcación ser-ente sólo adquiere su pleno sentido a partir de la bifurcación ser-ser-ahí (es decir: ser-hombre, como pastor del ser). Así, esta relación se carga hasta tal punto de sentido que la pregunta radical (por qué hay ser y no más bien nada) desaparece y la metafísica deja

### 3. La verdad como develamiento y velamiento del ser

#### 3.1. Fenomenología e interpretación de la verdad

Aunque el marco de la relación sujeto-objeto hace que el movimiento dialógico no se refleje a simple vista en la estructura externa de la obra, de hecho, **Verdad del mundo** está impostada dialógicamente<sup>47</sup>. Hay que tener en cuenta que la obra nació en forma de apuntes de clase, lo cual explica cierto esquematismo y algunas cosas no pensadas a fondo. Pero si se relea la obra a la luz de la verdad como develamiento y velamiento del ser, se ve que su analogado principal es la relación interpersonal libre. Decir que el ser se revela y se oculta implica la pregunta "para quién?" y entonces entran en juego las personas cuyo revelarse y ocultarse libres encuentran su sentido último en el amor. Como dice Balthasar:

*...Tras la ley del estar abierto-manifiesto del ser está la ley de la libre revelación, que permanece plena de misterio precisamente en su libertad*<sup>48</sup>.

La libre manifestación o "revelación" de la verdad requiere una interpretación que sea fiel al fenómeno, que lo deje ser y desarrollarse por sí mismo y, a la vez, lo ayude a configurarse con una mirada amorosa, como acontece con la mirada de la madre que ayuda a que el niño configure sus primeras palabras. Balthasar afirma:

*Nuestra primera investigación acerca de la verdad en el mundo deberá contener una especie de fenomenología de la verdad por nosotros conocida y que nos sale al encuentro, y con esto describir especialmente aquello que se debe tomar como verdad natural*<sup>49</sup>.

sitio a una fenomenología del ser en su diferencia (G 5 pág. 570).

<sup>47</sup> Todo el pensamiento de Balthasar está impostado dialógicamente, como un mirar junto con otros -los que aún no creen o los que ya no creen- lo que "llegan a ver de la gloria divina en el reflejo del ser y en el drama de la libertad humana" (Cfr. P. HENRICI, G-W pág. 255).

<sup>48</sup> "So steht hinter dem Gesetz des Offenbar-seins das Gesetz der freien Offenbarung, das gerade in seiner Freiheit geheimnisvoll bleibt" (W pág. 144).

<sup>49</sup> "Unsere erste Untersuchung über die Wahrheit in der Welt wird also eine Art Phänomenologie der uns bekannten und begnenden Wahrheit enthalten, und damit vorwiegend das beschreiben, was als natürliche Wahrheit anzuspre-

### La configuración de la verdad...

Lo suyo no es ni teoría del conocimiento, ni ontología, ni teodicea sino fenomenología: lo que pretende es una "fenomenología renovada que mira originariamente la verdad mundana"<sup>50</sup>, "una visión desprejuiciada, que readapte el ojo del espíritu (a lo bueno que encierra la tradición)"<sup>51</sup>. Heidegger dice que: "La expresión «fenomenología» significa primariamente el «concepto del método». No caracteriza el «qué» material de los objetos de la investigación filosófica, sino el «cómo» formal de esta"<sup>52</sup>. Esto es clave para entender que Balthasar, con su fenomenología, pretende, antes que nada, configurar lo que se requiere para una correcta interpretación de la totalidad de la verdad mundana.

Desde esta perspectiva la estructura general de **Verdad del mundo** adquiere un nuevo significado. En los títulos llama la atención, en primer lugar, la palabra "como" ("als"), que caracteriza los cuatro títulos principales y el subcapítulo "Verdad como situación". Ese "como" nos pone en relación con lo que Heidegger escribe en **Ser y tiempo** acerca de la hermenéutica. Comprender una cosa es siempre un comprender algo "como" algo. Este comprender algo "como"... es una interpretación:

*El "como" constituye la estructura del carácter de expresado de algo comprendido; constituye la interpretación*<sup>53</sup>.

Para Heidegger: "La verdad (tal como ha sido desarrollada en **Ser y tiempo**) designa la estructura del «como» ("als-Struktur") del ente singular, que le es propia gracias a una apertura a un todo, a un mundo al cual pertenece"<sup>54</sup>. Solamente con la constitución de un mundo los entes particulares pueden "entrar" en un mundo y recibir un sentido preciso que permite plantear la cuestión de su verdad"<sup>55</sup>. Esta estructura hermenéutica del comprender algo "como" algo es previa a y fundamen-

chen ist" (W pág. 22). (La cursiva es nuestra).

<sup>50</sup> W pág. 23.

<sup>51</sup> W "Vorbemerkung".

<sup>52</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963<sup>10</sup>, parág. 7, pág. 27. (SZ).

<sup>53</sup> "Das «Als» macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung" (SZ parág. 39, pág. 149).

<sup>54</sup> Sólo el hombre crea mundo gracias a su apertura al ser en totalidad (Cfr. W págs. 32, 33, 131, 246).

<sup>55</sup> Cfr. R. GUILLEAD, *Etre et liberté*, Louvain, 1965, págs. 60-61.



to de toda ulterior interpretación. En esta perspectiva -la del carácter hermenéutico de la fenomenología- debe situarse la investigación de Balthasar acerca de la verdad del mundo.

Dado que la verdad es "el ser develado y concebido en su develamiento"<sup>56</sup>, el método deberá irse adecuando a su objeto. Por eso, Balthasar será consecuente en mantenerse abierto al develamiento fáctico del ser, siguiéndolo en todos sus pasos y manteniéndose "resignado" ante el todo de la verdad, es decir: renunciando -al modo de Goethe- a unir en un solo concepto unívoco los de verdad esencial y verdad existencial.

Seguir el proceso de esta doble verdad en su develamiento implica un progresivo cambio de método.

Desde el punto de vista del método, **Verdad del mundo** se divide en dos grandes partes: en la primera ("Verdad como naturaleza" y "como libertad"), Balthasar describe el misterio de la verdad como develamiento y velamiento del ser desde la perspectiva abstracta de la distinción real; en la segunda ("Verdad como misterio" y "como participación"), describe los "modos concretos del develamiento y del ofrecimiento de sí del ser", siguiendo el camino que va de la verdad como expresión a la verdad como palabra, pasando por el mundo de las imágenes, y poniéndolo en tensión con la verdad personal, situada e histórica<sup>57</sup>. En definitiva, el método de Balthasar consiste en una fenomenología que mira y describe el develamiento del ser (la verdad) con los ojos del amor<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> W pág. 35.

<sup>57</sup> Cfr. W págs. 203-204.

<sup>58</sup> Heidegger recuerda lo que señala Agustín sobre la "concupiscencia" de los ojos (Cfr. SZ parágr. 36, pág. 171. Cita AGUSTIN, (Santo), Confesiones, lib. X cap. 35). Sin embargo deja sin desarrollar lo insinuado al final del parágrafo 29: lo que implica "ver con los ojos del amor". Heidegger dice que "es un mérito de la escuela fenomenológica haber fijado de nuevo unos ojos limpios en estos fenómenos (las pasiones y sentimientos)". Valora a Scheler -quien siguiendo a Pascal y a Agustín- "ha dirigido el estudio de estos problemas hacia las relaciones de fundamentación entre los actos «representativos» y los «interesados»" (SZ parág. 29, pág. 139. Cfr. la nota 1 donde cita a Pascal y a Agustín: "no se entra a la verdad sino por la caridad"). Pero dice que aun aquí siguen en la oscuridad los fundamentos ontológico-existencial "del fenómeno del acto en general" (Ibid.).

### 3.2. Develamiento y velamiento del ser

Vamos a recorrer ahora, brevemente, el camino del develamiento y velamiento del ser tal como lo describe Balthasar.

El pensamiento actual ha descubierto y dice haber reconocido la finitud radical de la verdad mundana, su historicidad, su carácter dialógico... Pareciera que se acepta que un develamiento absoluto es imposible<sup>59</sup>. La historia de los intentos de un develamiento absoluto del ser ha mostrado que en su fondo escondía una voluntad de poder, que

<sup>59</sup> Si se interpreta el ser como amor que se dona libremente a sí mismo (se participa), cobra sentido la irreductibilidad del juego de develamiento-velamiento en el que consiste la manifestación del ser. La imposibilidad de un puro develamiento es señal de un bien real -óntico- libre y personal, cuya verdad (develamiento) más verdadera exige que no se la pueda dominar (por eso se vela), sino sólo amar. Y la expresión del amor en el nivel de la verdad no es otra que el diálogo. Pero un diálogo que no es meramente monólogo de dos o de varios sobre una verdad abstracta, dominable por consenso, sino que implica y pone en juego la propia existencia de cada uno. Diálogo que está en tensión con la exigencia de dar testimonio de la propia verdad personal. Balthasar expresa todo esto en forma dialógica en los tres "duelos a espada" entre Nietzsche y Kierkegaard en *Apokalypse* (Cfr. A I págs. 693-734) y lo sintetiza en la *Teológica* en la contraposición entre dialéctica y dialógica (Cfr. T II págs. 40-53). P. Henrici interpreta la presentación dialógica que hace Balthasar de Nietzsche y Kierkegaard como expresión de los temas fundamentales en torno de los cuales Balthasar fue configurando su propia filosofía. En primer lugar, es fundamental en Balthasar la búsqueda de la "justa figura del amor" -en la lucha entre el amor-poder titánico de Nietzsche y el amor-poder que desciende y se ofrece a la muerte en Cruz de Kierkegaard. Para Balthasar lo sobrenatural se verá esencialmente en el descenso de Dios por amor. En segundo lugar, el problema de la interpretación de la existencia lo llevará a plantear la relación entre verdad y bien y a afirmar el carácter dialógico de la verdad -diálogo que Nietzsche realizará contra su propia voluntad y negándose expresamente al amor; diálogo al cual Kierkegaard se mantendrá abierto, aunque melancólicamente. Por último, amor y diálogo se concretan en la misión, como respuesta existencial y testimonio de la cara personal de la verdad (Cfr. G-W págs. 249-252). Tanto Nietzsche como Dostoiévsky descubren en lo profundo de la vida un no -el no de la mentira, del enmascaramiento, de la maldad-, y a ese no le dicen un nuevo no, un no ético. Pero su imposibilidad de amar hace que este nuevo "no" no sea un "sí" a la existencia (que debería ser su verdad), sino que los hunde más profundamente en la no-verdad.

enmascaraba el ser sometiéndolo al dominio de la idea. Sin embargo la pretensión de un puro develamiento sigue estando presente cada vez que se cae en el relativismo. La relativización de toda verdad sólo puede hacerse, paradójicamente, desde una pretensión absoluta. Esta pretensión se esconde y se suaviza de muchas maneras: mediante la aceptación de una verdad por consenso, mediante el limitarse a dominar, no ya la verdad absoluta, sino sólo la historia de la verdad, etc... Como afirma Przywara, todos los sistemas históricos tienen en el fondo la misma orientación: alcanzar un punto de partida siempre más original<sup>60</sup>.

Una vez que Heidegger pone como punto de partida, no el modo de representarse la "cosa del pensar" y de acceder a ella, sino la apertura del ser que hace posible el pensar ("Lichtung")<sup>61</sup>, se vuelve claro que el develamiento del ser no puede pensarse sino históricamente. Aquí es donde Balthasar hace entrar el mito<sup>62</sup> como forma última en que se da

<sup>60</sup> Para los filósofos de la naturaleza, lo que se manifestaba como lo "siempre más original" eran "los elementos-primordiales"; para Anaxágoras era el "nous" en cuanto espíritu ordenador; para Platón era "la cara objetiva de este espíritu" (las ideas); para Aristóteles era "la cara subjetiva-agente de ese mismo espíritu" (la "noesis"); para Descartes era "el ser-para-sí de este espíritu-acto" (en el espacio cerrado del "cogito"); para Kant era "la forma de acto" ("Akt-Form") como tal (lo trascendental); para Hegel, "el dinamismo" de esta forma de acto (en su ritmo ternario); para Husserl, "la irreductibilidad última de forma-de-contenido" ("Inhalts-Form") y forma-de-acto ("Akt-Form") ("Noema-Noesis" como forma de la subjetividad trascendental) (Cfr. AE [ed. fr.] pág. 205).

<sup>61</sup> Heidegger define su posición contra las filosofías que no afrontan la "cosa" misma del pensar sino "el modo de representársela". En este sentido, tanto para Hegel como para Husserl, la "cosa del pensar" es la subjetividad. Para Heidegger en cambio el asunto del pensar es el ser y el presupuesto de todo pensar filosófico es el "clareamiento del ser", su develamiento-velamiento. Eso es "lo que hay que pensar" en primer término (Cfr. E. LANDOLT, *Rassegna heideggeriana*, en: Teoresi 1-2 [1972] pág. 265).

<sup>62</sup> Balthasar dice que recién cuando la concepción del mito se eleva desde Nietzsche, pasando sobre Heidegger, hasta la concepción de Barth, adquiere su pleno significado. Nietzsche considera el mito como autointerpretación de la vida, en especial del héroe. Y Balthasar considera que es un autodevelamiento estético que empobrece el sentido pleno de la historia: "Para Nietzsche mito significa la auto-interpretación de la vida, su trascendencia inmanente. El mito es el espejo, el sentido, es Apolo. Pero como es autodevelamiento estético, su sentido más auténtico permanece en el mito de la vida fuerte, del héroe de la

toda verdad finita, ya que en el mito se configuran en conjunto la finitud de la verdad, su carácter simbólico y su historicidad<sup>63</sup>.

En el fondo de todo pensamiento subyace -expresada o no- una estructura "mítica", en cuanto juego de tensiones entre lo que se llega a expresar con claridad -verdad esencial-, y lo que entra existencialmente -situación histórica, decisiones éticas, diálogo con otros pensadores y actitud ante lo último. La tensión entre verdad esencial y verdad existencial no es nunca superable. Esta bilateralidad (o doble "Gestalt") de la verdad, que Nietzsche puso de relieve<sup>64</sup>, y la manifestabilidad que

historia del mundo. Y esto significa un empobrecimiento de la historia. Sólo en las grandes subjetividades (...) es potencia histórica eminente. En esto se muestra una voluntad de dominio mediante la simplificación del "ovillo" de la historia, como muestra la historia de la filosofía de Hegel" (A III pág. 402). En Heidegger el problema es llevado a la historicidad total de cada existencia, no sólo la del héroe. De esta manera la existencia como un todo es un acontecimiento mítico. Pero no se tiene en cuenta la estructura dialogal del mito y todo permanece como problemático: "En Heidegger se profundiza todo esto y se convierte en el problema de la historicidad total de cada existencia (ser-ahí). La hermenéutica de la existencia es de esta manera, también un acontecimiento mítico en totalidad. Pero lo único que objetiviza este "auto-(ad)mirarse al espejo" de la existencia en cuanto luz y sentido, sigue siendo sólo la pregunta misma, el tiempo, la nada. El acontecimiento esencial en la finitud absoluta y cerrada es precisamente este: (el hecho que) la nada acontece" (A III pág. 402). Balthasar ve en Barth la síntesis, en un plano superior, de lo mejor de Heidegger -la totalidad de la existencia como un mito- y de Nietzsche -el valor mítico universal (concreto) del héroe. A lo que ambos apuntan se revela desde la perspectiva del diálogo.

<sup>63</sup> "El mito permanece (...) entre filosofía y arte, como válido en una forma verdaderamente objetiva, aunque no clarificable en «conceptos», y permanece también entre filosofía, arte y teología como palabra esencial monológica o dialógica del alma" (A I pág. 16).

<sup>64</sup> Balthasar remite el problema de la bifurcación de la verdad a su comentario sobre Nietzsche, en quien se vuelve claro el auténtico sentido de la doble verdad (Cfr. A III pág. 268). Para Nietzsche "la verdad no está en la ejecución de un develamiento absoluto de lo aparente, sino en un medio oscilante entre «manifestación» y «manifestabilidad»: «superficial - por profundo» es pues la actitud decisiva" (A II pág. 382). Nietzsche no cree que la verdad siga siendo verdad luego de quitado el último velo: "Así pues, en esta finitud interior de la verdad entre velar y develar está también el límite de lo apocalíptico en general" (Cfr. A II pág. 383). Esta finitud de la verdad es lo que

de allí se origina, le sirve a Balthasar para fundamentar el sentido auténtico de la verdad creatural<sup>65</sup>.

### 3.2.1. *Aletheia y Emeth*

La verdad es el develamiento del ser en las "Gestalten". Este develamiento tiene la característica de ser constante, coherente, y por tanto, digno de fe. Por eso la verdad no es sólo "aletheia" (concepción griega) sino también "emeth" (fidelidad, como nos dice la concepción hebrea): la verdad es el desocultamiento digno de fe del ser<sup>66</sup>. Y así como el carácter manifestativo del ser exige tener una actitud fenomenológica, -dejar ser al ser-<sup>67</sup>, la fidedignidad del develamiento nos interpela a entregarnos a la verdad con confianza<sup>68</sup>. La verdadera fidelidad, por un lado, cierra la puerta a la vacilación del eterno preguntar -que oscila siempre en la incertidumbre de un buscar infinito- y, por otro lado, en la entrega creativa a cada verdad concreta, abre la puerta a más verdad<sup>69</sup>. Esta apertura no esconde ninguna pretensión de dominio -como si con el tiempo alguna verdad pudiera llegar a ser exhaustivamente agotada<sup>70</sup>- sino que implica una actitud de servicio, que sabe concentrarse en el núcleo íntimo y misterioso del ser y dejar de lado lo periférico<sup>71</sup>.

rescata Balthasar de Nietzsche: la irreductibilidad de la doble verdad -esencial y existencial- y la manifestabilidad que de allí se origina, son la piedra de toque de toda filosofía. El irreductible develarse y velarse del ser en los entes -que impide todo dominio por parte del pensar finito- invita a y exige una decisión ética como punto de partida.

<sup>65</sup> A III pág. 394.

<sup>66</sup> Cfr. págs. 29-30.

<sup>67</sup> Cfr. W págs. 73-74.

<sup>68</sup> Cfr. W pág. 30.

<sup>69</sup> Cfr. W pág. 30.

<sup>70</sup> Cfr. W pág. 226.

<sup>71</sup> Cfr. W pág. 227.

### 3.2.2. *Apertura*

*Ambas propiedades constitutivas de la verdad: el des-escondimiento y el ser digno de confianza, tienen en común que son una apertura, y precisamente, una apertura por encima y más allá de sí mismas<sup>72</sup>.*

Esta apertura del ser, que remite siempre por encima y más allá de sí, mostrándose siempre más rico que lo que se manifiesta, constituye el primer "valor" del ser: su carácter epifánico, su belleza. La belleza nos extasia y nos saca de nosotros mismos, fundando nuestro conocimiento en la percepción de lo otro.

### 3.2.3. *Misterio*

Ahora bien, el ser siempre se devela como misterio: su develamiento es su más profundo velamiento. Cuanto más se conoce a la persona amada más misteriosa resulta<sup>73</sup> y si se llegara a conocerla plenamente brillaría con mayor fuerza el misterio de su existencia misma<sup>74</sup>. Por eso la verdad es siempre un misterio.

El misterio no es mero enigma. La unidad y diferencia entre ser y ente, que se manifiesta en la tensión irreductible entre fundamento y forma, es expresión, referencia, señal y, por tanto, comunicación. La manifestación del misterio del ser en los entes nos interpela, suscita preguntas, exige respuestas. Por eso la verdad siempre tiene un carácter ético<sup>75</sup>.

El misterio del ser tampoco es algo descolorido y neutro que estaría a disposición de nuestro arbitrio. Cada cosa reclama ser reconocida en su unicidad e irrepetibilidad. Por eso la verdad abstracta está siempre en tensión con la verdad concreta y la más concreta y única es la verdad personal.

El movimiento manifestativo en que el ser se nos devela como don no puede captarse en su fuente ni en su fin último si no es recorriendo el camino de su despliegue temporal. Por eso la única verdad es la verdad realizada y no como puro resultado sino incluyendo

<sup>72</sup> "Beiden Beschaffenheiten der Wahrheit: der Unverborgenheit und der Vertrauenswürdigkeit, ist dies gemeinsam, daß sie Öffnung, und zwar Öffnung über sich hinaus sind" (W pág. 30).

<sup>73</sup> Cfr. W pág. 141.

<sup>74</sup> Cfr. W pág. 113.

<sup>75</sup> Cfr. W págs. 99 y 198-199.

su proceso<sup>76</sup>. De esto surge que el lugar donde la verdad debe ser pensada se debe buscar allí donde el ser está efectivamente develado y con mayor plenitud: en la palabra espiritual y en el fenómeno del amor interpersonal.

#### a) La palabra

La palabra libre revela, mediante un mínimo de material sensible, un máximo de contenido espiritual y es, por tanto, lo más altamente simbólico<sup>77</sup>. La palabra es esencialmente dialógica<sup>78</sup>, por eso, la verdad de este mundo permanece siempre oscilante entre los polos del yo y de la comunidad dialógica. A través del misterio de la palabra, Balthasar se introduce en el misterio del ser hasta llegar al misterio del ser personal.

Desde la perspectiva de la palabra considera los grados de intimidad del ser<sup>79</sup>. Los seres infraespirituales se develan naturalmente y están abiertos entre sí: su esencia no se niega a manifestarse, su verdad consiste en el mero manifestarse. El hombre, en cambio tiene que completar su develamiento natural con la libre entrega de sí mismo: tiene que hacer una libre confesión de su verdad. Las cosas hablan con el lenguaje mudo de su mera presencia. La tensión que las habita, entre lo interno y lo externo, como no tiene un límite claro, requiere a cada paso una palabra nueva que nombre sus manifestaciones. En el mundo de las plantas, pareciera que un sonido se quiere configurar desde dentro, pero todo es silencio. Si las plantas son palabras silenciosas, los animales son palabras hablantes. Cada animal participa de modo simpatético, en el proceso de configuración de su lenguaje. Cada animal es, a un tiempo, una palabra aislada -prisionera de la imagen del mundo que le proporcionan sus sentidos- y, sin embargo, armónicamente articulada con la totalidad de los otros lenguajes. El hombre es una palabra libre, que no sólo es luz para sí misma sino también para los demás. El hombre participa de los dos sistemas de develamiento y velamiento del ser<sup>80</sup>. Participa del develamiento y velamiento libre, ya que puede configurar su palabra, puesto que la posee conscientemente y puede decirla o callarla. Y participa del develamiento natural, del que

no se puede independizar puesto que nunca está enteramente develado para sí y depende de la sensibilidad y del lenguaje establecido para comunicarse.

#### b) Diálogo y testimonio

En la palabra libre se rompe el aislamiento del mundo animal y está abierta la posibilidad de la comunicación como tal: la palabra es esencialmente dialógica y con ella, la verdad como develamiento del ser adquiere también un carácter dialógico y social. Por eso el criterio de la verdad está tanto en el yo -en la evidencia del "cogito ergo sum"- como en la salida de sí mismo, en la que el espíritu se abre a la comunidad y encuentra su verdad en ella<sup>81</sup>.

Al mismo tiempo, en la palabra espiritual, la verdad deja de ser algo accesible en general y pasa a ser responsabilidad del que se revela. Con la palabra espiritual la verdad revela su carácter testimonial<sup>82</sup>.

Diálogo y testimonio no son reductibles uno al otro. Si la libertad del que se revela se perdiera una vez que se expresó, si quedara a merced de los otros, la libertad sería una libertad trágica<sup>83</sup>. Por eso la verdadera revelación de la verdad personal es siempre un testimonio. El que se revela se hace responsable de su palabra y debe serle fiel. El que acepta un testimonio debe acogerlo en actitud de fe y de respeto<sup>84</sup>.

#### c) Amor

Con esto ya estamos diciendo que el sentido de la revelación libre sólo puede darse y entenderse como amor.

La comunicación de la verdad entre personas libres no consiste sólo en una información de verdades abstractas, sino que el que se revela muestra su ser mismo y en su develarse se entrega. La revelación de la verdad personal se identifica con la persona misma. Por tanto no es algo meramente "subjetivo" sino que es lo máximamente objetivo<sup>85</sup>, que, en cuanto valor, no tiene por encima de sí ningún reino ideal-abstracto de valores<sup>86</sup> que superen a las personas mismas<sup>87</sup>.

<sup>76</sup> Cfr. W pág. 14.

<sup>77</sup> Cfr. W pág. 176.

<sup>78</sup> Cfr. W pág. 192.

<sup>79</sup> Cfr. W págs. 84 ss.

<sup>80</sup> Cfr. W págs. 102 ss.

<sup>81</sup> Cfr. W pág. 193.

<sup>82</sup> Cfr. W pág. 99.

<sup>83</sup> Cfr. W pág. 98.

<sup>84</sup> Cfr. W pág. 99.

<sup>85</sup> Cfr. A III pág. 153.

<sup>86</sup> Cfr. W pág. 123; cfr. también págs. 109 y 212-213.

La idea de una verdad personal une en la práctica idealismo y positivismo en una más alta síntesis, pues estos sistemas ven en la persona algo negativo que debe ser superado en dirección al Ser mismo<sup>88</sup>.

Balthasar describe el fenómeno del amor interpersonal desde la perspectiva de su tendencia al velamiento y al develamiento. Es cierto que la tendencia del amor a revelarse y a entregarse, lo expone a la traición, a la manipulación de las conciencias, a la tergiversación de la verdad. Nadie está más expuesto e indefenso que aquel que se revela y se entrega plenamente. Sin embargo, así como ningún conocimiento progresivo, ni aún en el amor, puede quitar el último velo del amado, así tampoco ningún artificio ni tergiversación puede hacer mella en el misterio de una revelación sincera y de una entrega hasta lo último. La verdad de toda cosa y en especial la de toda persona está resguardada y velada y el juicio último no está en manos de los hombres. El velamiento de la verdad última de cada persona suscita la actitud de respeto y de veneración<sup>89</sup>.

Junto con esta tendencia hacia el velamiento, el amor tiende hacia el develamiento. Pero la tendencia al develamiento es más a develarse uno mismo ante el amado que a quitar los velos al otro para poseerlo. Pues al que ama no le interesa la verdad robada o comprada sino la verdad libremente entregada. También el criterio y la medida del propio develamiento se deja en manos del amado, pues el amor busca

<sup>87</sup> "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" (A III pág. 153).

<sup>88</sup> "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 esto individual, su irrepetible perspectiva del mundo y su ideal, al Fatum carente de rostro. (...) Se les escapa la posibilidad de una plena identidad entre persona y verdad" (A III pág. 153).

<sup>89</sup> Cfr. W págs. 231-238.

entregarse y no exhibirse. Es pudoroso<sup>90</sup>.

Recién ahora Balthasar entra en el núcleo más íntimo del misterio del velamiento dentro del amor. El misterio del ser es un misterio esencial, no eliminable, que irradia victorioso solamente en el estado de apertura plena de la verdad revelada. Es el misterio de la profundidad, de la intimidad y de la inestimable preciosidad del ser. En esta profundidad se encuentra fundada la posibilidad y la realidad del amor.

*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 sentido y fin de todas las cosas, no tiende a penetrarse a sí mismo con la mirada sin dejar misterio; es tan sustancialmente misterio, que es para sí mismo siempre un milagro. Se vela ante sí mismo, porque es para sí demasiado claro, demasiado revelado<sup>91</sup>.*

El amor, que es el sentido y el fin de todas las cosas quiere permanecer como un misterio para sí mismo y se vela porque es demasiado manifiesto. El amor es el núcleo adorable de todas las cosas pero no se adora a sí mismo.

Llegado a este punto, Balthasar describe dos formas de velamiento en el que ama, como respuesta a la revelación plena de la verdad del amado: el pudor espiritual<sup>92</sup> y la mirada amorosa<sup>93</sup>.

El fenómeno del pudor espiritual expresa lo más profundo de lo que significa develamiento y velamiento. Balthasar describe el fenómeno del pudor como el más íntimo misterio del velamiento de la verdad. El motivo del pudor es la desproporción entre lo ofrecido y lo recibido. La grandeza del misterio hace que el amor cierre los ojos allí donde alcanza la revelación más alta.

<sup>90</sup> Cfr. W págs. 238-241.

<sup>91</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, drängt nicht dahin, sich selber geheimnislos zu durchschauen, sie ist so sehr substantielles Mysterium, daß sie sich selber ein Wunder bleibt. Sie verhüllt sich selbst vor sich selbst, weil sie sich selber allzu hell, allzu offenbar ist" (W págs. 241-242).

<sup>92</sup> Cfr. W págs. 242-244.

<sup>93</sup> Cfr. W págs. 244-245.

Este movimiento, por el cual el amor no se adora a sí mismo sino que pone su mirada fuera de sí, pone de manifiesto que el pudor es una propiedad esencial suya. El pudor espiritual no consiste en un avergonzarse, sino que su motivo es la grandeza del misterio, que impulsa a recibirlo en una actitud de humildad y adoración<sup>94</sup>. Esta actitud no significa una renuncia a la verdad que se ofrece. Es más bien un entregarse en el modo del sustraerse por estar tan vencido por el misterio. En esta renuncia se muestra que la verdad, en su núcleo más íntimo, no es deseo de saber, sino entrega servicial y venerante como respuesta al ser que se revela y se entrega absolutamente en el amor. El pudor sólo se da ante las personas, no ante los objetos. Por eso la actitud última ante la verdad no es teórica ni estética, sino ética. En la actitud estética -aunque supere la dirección hacia el dominio subjetivo del mundo y abra el pensar al ser en una actitud serena y expectante- persiste aún el peligro de una voluntad de dominio, en la forma de un quietismo que no reconoce, en la diferencia entre ser y ente, la invitación a pensar la verdad última como una verdad Personal.

La concepción de la verdad "como develamiento-velamiento del ser" es un planteo heideggeriano. Un planteo de tal magnitud que hizo dar un giro a toda la metafísica de la subjetividad e hizo que nuestro siglo, consciente o inconscientemente, volviera su mirada al ser. Desde el momento en que Heidegger afirma que "la esencia de la verdad es la verdad de la esencia"<sup>95</sup> se produce un giro ("Kehre") en el interior de la historia del Ser ("Seyn"). El pensador inmerso en seguir el hilo de sus disquisiciones, hace un alto, levanta la mirada, deja lo que tiene entre manos, y vuelve sus ojos a la luz desde la cual brota el pensar mismo. En el mismo instante en que la capta, esta luz del ser se le sustrae: "El

<sup>94</sup> 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 quizás 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 del eterno amor es tal, que sólo con la adoración puede glorificarse su lucentísima noche" (W pág. 312).

<sup>95</sup> M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1961<sup>4</sup>, pág. 26 (WW).

Ser se manifiesta originariamente en la luz de un sustraerse que esconde, porque le es propio un esconderse luminoso. El nombre de este clareamiento es "aletheia"<sup>96</sup>.

Allí donde a Heidegger el ser se le sustrae, Balthasar encuentra la señal para un cambio de actitud en el pensar: en el fenómeno del pudor encuentra "el caso pleno" en el cual la "Gestalt" de la verdad aparece en sus tensiones fundamentales y últimas. El pudor nos pone ante lo último y caracteriza la actitud más activa posible al hombre como un volverse pasivo para recibir, adorando, la verdad. Velándose a sí mismo para poder "ser pensado" por Aquel ante quien toda creatura esta develada ("cogitor ergo sum"), el pensar puede descender con una mirada creadora y misericordiosa hacia los demás. En el descenso desde este punto, el más alto, se nos muestra una nueva forma de velamiento, que tiene un efecto creador. El que ama descubre en el amado su verdad más profunda, la imagen arquetípica a la que debe llegar, y se la presenta de tal manera, con tanta fe, que le ayuda a realizarla, pasando por alto -olvidando y velando con misericordia- los intentos fallidos. Sólo el que ama y se juega por lo que el amado puede llegar a ser, tiene la medida real de lo que es.

Con esto concluimos nuestra presentación, que ha terminado siendo "otra guía de lectura", esta vez de la tesis misma. No sólo de sus enunciados sino también de su historia.

Balthasar se considera a sí mismo, en *Verdad del mundo*, "como un cicerone en un tren en marcha" que recorre a toda velocidad el reino de la verdad. Con un sentimiento casi aplastante de la invencible abundancia y riqueza de la verdad, apenas si puede señalar a derecha e izquierda los objetos que pasan muy de prisa. Con lo cual, lo digno de mención apenas, si puede ser realmente señalado<sup>97</sup>. Esta misma sensación se siente al tener que expresar lo que se dijo en una tesis de 800 páginas en el espacio reducido de un artículo. Pero la riqueza y abundancia de la verdad no es algo meramente cuantitativo sino que es una cualidad simple y a priori de la verdad misma, tal cual está adherida a todo ser en cuanto tal y en cuanto está ante el pensador como un milagro siempre nuevo<sup>98</sup>. La verdad del mundo es un misterio que se vuelve tanto más misterioso cuanto más se lo devela. Y para el que

<sup>96</sup> "Weil zu ihm lichtendes Bergen gehört, erscheint Seyn anfänglich im Licht des verbergenden Entzugs. Der Name dieser Lichtung ist "aletheia" (WW pág. 26).

<sup>97</sup> Cfr. W págs. 16-17.

<sup>98</sup> Cfr. W pág. 17.

piensa, como dice Goethe, "la limitación<sup>99</sup> consciente a una «parte» de la verdad (si esa parte es la esencial, y mantiene la tensión entre lo universal y lo personal) es «toda» la verdad del hombre"<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> Balthasar piensa en el ámbito de la "resignación" goetheana que está anclada en la profundidad de la vivencia fundamental del "ser-en-el-mundo". La finitud de la verdad pone en cuestión la totalidad del pensar como tal. No sólo en sus tensiones intrínsecas -afirmar o preguntar, abrirse a percibir o configurar, intuir o razonar- sino, más profundamente, en sus tensiones con el obrar. La actitud epistemológica de resignación no es meramente teórica -imposibilidad de alcanzar y aferrar en totalidad la propia verdad finita-, sino existencial. En Heidegger esto se expresa con la "resolución", que significa asumir la finitud y decidirse por ella... pensándola. En cambio en Goethe esta finitud lo impulsa a la acción. Acción resignada pero que recorre todas las mediaciones, sin temor a "errar" entre los entes, ya que la apertura al ser y la diferencia entre ser y ente late en la positividad de lo concreto viviente y en el co-configurarlo acompañándolo en su despliegue.

<sup>100</sup> Cfr. A I pág. 414.

## Narración y deliberación en Aristóteles<sup>1</sup>

Para Antígona

por Eduardo Sinnott (Buenos Aires)

### 1. Introducción

Las consideraciones acerca de la narración y la deliberación en Aristóteles presentadas en este trabajo parten de la siguiente observación de Claude Brémont:

"Cuando el hombre, en la experiencia real, combina un plan, explora imaginativamente los desarrollos posibles de una situación, reflexiona sobre la marcha de la acción iniciada, rememora las fases del acontecimiento pasado, se cuenta a sí mismo los primeros relatos que podemos concebir."<sup>2</sup>

De esa observación deseo recoger la sugerencia de que existe un vínculo entre la forma narrativa y el razonamiento deliberativo, a fin de considerar, desde esa perspectiva, algunos lugares del *corpu* aristotélico. Los propósitos específicos hacia los que me encamino son dos.

El primero es el de mostrar que en Aristóteles se halla tácitamente presente la idea de una cuasi identidad entre la narración y la deliberación. Este propósito lleva a poner en relación recíproca las dos disciplinas con las cuales la narración y la deliberación se vinculan de manera directa, a saber, respectivamente, la poética y la ética. Se trata, por cierto, de dos disciplinas diversas, pero en ambas ocupa un lugar central la misma noción, que es la de *práxis*. En efecto, un punto fundamental en la poética es el de *la construcción de una acción*, y en la ética el de *la planificación de una acción*.

El segundo propósito es el de examinar una cuestión que no se halla aludida en la cita precedente, y cuya importancia en Aristóteles no

<sup>1</sup> Comunicación presentada en el XI Simposio de Cultura Clásica, celebrado en Buenos Aires en 1992.

<sup>2</sup> Brémont, C., "La lógica de los posibles narrativos", en: Barthes, R., y otros, *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1972, pág. 109.