

identidad como lo serán Martín Fierro, Juan Moreyra y Santos Vega.⁶¹ En todo ello se hallará un arsenal riquísimo de experiencia humana y religiosa, incluso bíblica, y que dará nacimiento en el Río de la Plata a mediados del siglo XIX a nuevas formas de inculturación de la Palabra.

Fenomenología de la verdad en H. U. von Balthasar (4)¹

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

III. Verdad como participación

En este último capítulo Balthasar fundamenta la fenomenología de la verdad que desarrolló en las dos partes intermedias de su ensayo, verdad como libertad y como misterio, resolviendo los problemas que se habían planteado en la primera parte, verdad como naturaleza, respecto de la relación entre verdad finita e infinita².

La fundamentación se realiza manteniendo el esquema de la relación entre "Grund" y "Gestalt": todas las descripciones fenomenológicas de la verdad -como develamiento-velamiento del ser- remiten, como "Gestalten" al fundamento de la verdad divina³.

¹ Presentamos en este artículo la segunda parte del 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 concluimos nuestro comentario a "Verdad del mundo" (cfr. "Introducción" y "Verdad como naturaleza" en *Stromata* 51 (1995), 181-259; "Verdad como libertad" en *Stromata* 52 (1996), 173-219; "Verdad como misterio" en *Stromata* 53 (1997), 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.

² Balthasar retoma el planteo que hace Heidegger al final de su libro sobre Kant (Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1951).

³ Ya aquí está presente en cuanto a la cosa misma -aunque a veces algunas formulaciones de Verdad del mundo respecto del ser y el ente podrían resultar ambiguas si no se las leyera desde las explicitaciones posteriores- lo que Pérez Haro dice de la formulación del Balthasar maduro: "El ente es epifanía del ser, revelación o exteriorización del fundamento del ser. (...) Toda epifanía supone tanto una real diferencia como una real continuidad, alejándose de un puro dualismo, que suprimiría la continuidad entre el fondo y su manifestación, y de un monismo, que impediría el movimiento de la expresión. Sabemos que la identidad ejemplar es el centro que asocia la unidad y la diferencia. Así la

Stromata 53 (1997) 277-307

⁶¹ *Ibid.*, cap. 14.

Para el lector atento debe haber aparecido claramente, de página en página, que toda esta exposición de la verdad mundana era esencialmente la de una verdad contingente creatural, y que implicaba silenciosamente su relación al fundamento portante escondido (trasfondo) de la verdad eterna⁴

El juego de develamiento-velamiento del ser es central en la estructura de este capítulo, como lo ha sido en todo el libro. Esta dupla, en cuanto fórmula expresiva, le permite a Balthasar estructurar su discurso en un lenguaje unificado. Develamiento-velamiento es la fórmula dinámica para expresar la apertura del misterio del ser que se devela como misterio permanente (es decir velándose)⁵. La apertura del ser considerada desde la perspectiva del develamiento-velamiento permite desplegar la verdad partiendo del ser que se manifiesta bellamente en la "Gestalt" (develamiento-velamiento como mostrarse del ser que desencadena la admiración) hasta llegar al fundamento del ser como amor que se comunica (develamiento-velamiento como participación-comunicación libre y gratuita que se revela como el sentido del ser y de su apertura). De este modo la verdad, en cuanto relación de conveniencia del "ens" a otro (el alma)⁶, se sitúa en primer lugar en su relación a las otras relaciones trascendentales de conveniencia (al bien y a la belleza), dejando al "ens" (en la unidad y diferencia entre ser ente) mostrarse y comunicarse en plenitud (como pulchrum y bonum), para luego decirlo (verum) también en plenitud.

Balthasar divide este capítulo en cuatro partes: las dos primeras, "Participación y revelación" y "Finitud e infinitud", muestran "las relaciones formales entre verdad mundana y verdad divina"; las dos

epifanía del ser en el ente es posible gracias a ella" (El misterio..., pág. 441).

⁴ "Für den achtsamen Leser muß vielmehr auf Schritt und Tritt deutlich geworden sein daß die ganze Schilderung der weltlichen Wahrheit eine solche ihrer geschöpflich-kontingenten Wesensart war, und daß sie stillschweigend deren Beziehung zum tragenden Hintergrund der ewigen Wahrheit einschloß" (W pág. 257).

⁵ Que remite a "la más fuerte y desconcertante" de las manifestaciones de Dios: "el retorno de la trascendencia de Dios en sí misma", pues "ninguna manifestación de Dios es más imponente que este no aparecer de la verdad en la simple apariencia. Así el callarse de una persona puede revelar más de su libertad personal inaccesible, que un discurso elaborado, en el cual ella intenta describir su propia intimidad" (W pág. 270).

⁶ DV 1, 1.

segundas -"Escondimiento" y "Confesión"- describen "la actitud decisiva del sujeto finito ante la verdad"⁷.

I. Relaciones formales entre verdad mundana y verdad divina

En "Participación y revelación" Balthasar trata el problema de la analogía -como fórmula que resalta la diferencia (mayor semejanza entre Dios y creatura)-⁸, y en "Finitud e infinitud" se orienta a pensar la unidad (mayor semejanza)⁹ a la que remiten todas las polaridades mundanas. En estos dos capítulos, la descripción fenomenológica y la fundamentación metafísica que hace Balthasar son consideradas como "relaciones formales", a las que pone luego en tensión con "la actitud decisiva del sujeto ante la verdad". Balthasar se mantiene fiel a su principio de que el problema de la verdad no se soluciona sólo teóricamente. Aun las fórmulas más precisas (analogía entis o identidad ejemplar) requieren el desarrollo de la verdad viviente, personal y dialógica y la confrontación de las diversas cosmovisiones. La analogía de Balthasar no termina en una "fórmula" última, sino que trata de mostrar que: "La identidad de la única verdad se presenta en el interior de la realidad en la configuración ("Gestalt") de una serie de configura-

⁷ W pág. 290.

⁸ "La «Analogía entis» es valorada por Przywara y Balthasar «como un expreso principio formal» (H. U. von BALTHASAR, Karl Barth, Köln, 1951, pág. 44 [KB]). Ella indica los extremos a evitar y el centro oscilante que hay que mantener: Dios en y sobre todo, advirtiendo que está en todo porque está sobre todo, que hay acercamiento en una distancia siempre mayor, donde la creatura se coloca en una ilimitada disponibilidad frente a su creador" (El misterio..., pág. 386).

⁹ B. Puntel clarificará las diferencias entre Przywara y Siewerth. En Verdad del mundo se puede rastrear la orientación hacia la que Balthasar se irá inclinando. La siguiente afirmación de Puntel ayuda a situar lo que Balthasar busca en el capítulo sobre "Finitud e infinitud": "El ser como copia o semejanza significa la Identidad ejemplar entre Dios y la criatura, tal identidad es el fundamento de la analogía. Por eso Siewerth entiende la analogía como «semejanza alusiva» ("verweisendes Gleichnis"), es decir, «la interna asimilación ("Angeglichenheit") de un simple, del ser del ente, al fundamento, cuya diferencia como su identidad son análogas en igual modo». El ser, como acto simple o positividad, no puede ser equiparado ni con Dios ni con la criatura, él es sólo referencia a Dios" (B. PUNTEL, Analogie und Geschichtlichkeit I, Freiburg, 1969, págs. 119-120) (Cfr. El misterio..., pág. 388).

ciones ("Ausgestaltungen") análogas que no pueden ser medidas ni juzgadas por una sola de ellas ni por un imaginario atalaya suprahistórico¹⁰.

En el capítulo "Participación y revelación" resume el recorrido que, partiendo de la apertura del ser y de su fidedignidad, lo lleva a fundamentar la analogía de la creación en la analogía de la revelación creadora de Dios. Lo original de Balthasar está en plantear el problema en el nivel de la verdad: la analogía de que habla es la de la manifestación-comunicación del ser en los entes. Esta analogía de la "verdad natural" se fundamenta en la analogía de la verdad divina. Y lo que se manifiesta es la "distancia siempre mayor"¹¹.

En el capítulo "Finitud e infinitud", Balthasar busca pensar la unidad que se da en todas las polaridades creadas:

La verdad mundana en sí, en toda su finitud, permanece como una referencia a esta infinita identidad (de Dios) que se manifiesta en ella y que la posibilita¹².

Esta referencia a la identidad de la verdad divina que se manifiesta en la verdad mundana y la posibilita no puede expresarse en fórmulas teóricas definitivas pues la referencia surge de la unión entre verdad teórica y verdad práctica -vvida, situada y personal- pues "la medida del ser viviente es la verdad viviente"¹³.

A. Participación y revelación

1. La analogía fundamental: la libre revelación creadora de Dios

La analogía expresa, en el plano del conocimiento y de la verdad, lo que es la participación en el plano del ser. Lo que hace Balthasar es pensar y describir la participación en el plano del conocimiento y de la verdad, como comunicación:

La relación entre verdad finita e infinita aparece, por tanto, considerada desde la creatura, como relación de íntima y

¹⁰ W pág. 232.

¹¹ W pág. 259.

¹² "Weltliche Wahrheit bleibt in sich, in ihren ganzen Endlichkeit, ein Hinweis auf diese in ihr erscheinende und sie ermöglichende unendliche Identität" (W pág. 288).

¹³ W pág. 289.

naturalmente necesaria «participación» (tomar parte); (...) y considerada desde Dios aparece como relación de libre «revelación». (...) En esta revelación, la creatura adquiere participación en la Verdad divina, gracias a la libre bondad de Dios, y la Verdad divina se realiza en la configuración de tal dar parte¹⁴.

Esta "analogía de la revelación creadora"¹⁵ de Dios ("Schöpfungsoffenbarung") es para Balthasar la "analogía fundante de toda analogía intramundana"¹⁶. Y por eso se pueden utilizar estas "analogías intramundanas" -especialmente las formas intramundanas de manifestación y comunicación (cuya forma más acabada es la palabra espiritual testimonial y dialógica¹⁷)- para aclarar analógicamente lo que significa

¹⁴ "Die Beziehung zwischen endlicher und unendlicher Wahrheit erscheint daher von Kreatur her betrachtet als Beziehung innerlicher, naturnotwendiger «Teilnahme»; (...) von Gott aus betrachtet aber als Beziehung freier, durch keine natürlichen Voraussetzungen geforderter «Offenbarung». (...) In dieser Offenbarung erhält das Geschöpf durch Gottes freie Güte teil an der Wahrheit Gottes, und die Offenbarung der göttlichen Wahrheit vollzieht sich in der Gestalt solcher Teilgabe" (W pág. 263).

¹⁵ "Es frecuente que Balthasar conciba al ser como revelación: «En la totalidad de los seres, que se despliega y mantiene en equilibrio, se revela un misterio del ser» (G 1 pág. 396). Alguien acoge esta revelación: «el misterio del ser, al revelarse, invita al espíritu creado a salir de sí y a confiarse y entregarse al misterio que lo trasciende» (G 1 pág. 401)." (El misterio..., pág. 188). Esta revelación natural, que es un acto libre y personal de Dios y se realiza a través de la naturaleza creada, es distinta de la revelación sobrenatural. "Es una revelación que es idéntica materialmente con el acto de la creación y, por tanto, no es solo manifestación cognoscitiva sino también comunicación ontológica, apertura del espacio divino y participación de la creatura en él (Cfr. KB [ed. alem.] págs 321, 323 y 330). (...) La revelación en la creación es la «revelación en el ser» (G 1 pág. 400), de modo que éste se transforma en la primera revelación de Dios: el «protofenómeno de la revelación del ser» (H. U. von BALTHASAR, Theodramatik II I, Einsiedeln, 1976, pág. 359 [Td])" (El misterio..., pág. 189).

¹⁶ W pág. 263.

¹⁷ Para Balthasar "el lenguaje de la revelación presupone el lenguaje de la creación de Dios" (Cfr. H. U. von BALTHASAR, Verbum Caro, Einsiedeln, 1960, pág. 90). La "palabra originaria", la "palabra supralingüística originaria" es "la «palabra» del ser" (Td II I pág. 359). Este lenguaje del ser se distingue

la "analogía de la revelación creadora de Dios"¹⁸. El esquema sigue siendo el de "Grund" (analogía de la libre revelación creadora de Dios) y "Gestalt" (analogías intramundanas, especialmente la de la libre revelación interpersonal que se da en el amor).

Esta concepción significa que Balthasar desarrolla primero la verdad como misterio -en su relación con la belleza y la bondad-, fundando la verdad en el ser, pero sin apurarse a pensar el ser como tal y su relación a los entes, hasta no haber desplegado la verdad en su "Gestalt" total.

La fundamentación de esta manera de mostrar la verdad se da en los dos primeros párrafos¹⁹, en los que Balthasar sintetiza todo el camino recorrido mostrando la relación análoga entre el carácter manifestativo-comunicativo del ser y la revelación creativa libre de Dios.

1.1. De la verdad como apertura fidedigna del ser a su fundamento en la verdad absoluta y libre de Dios

Balthasar retoma sus primeras descripciones de la verdad como apertura mostrando cómo remite a una verdad absoluta y libre. El punto de partida²⁰ es la verdad como fidedignidad del ser ("emeth"). La apertura del ser es constante, coherente, fiel. Esta característica de la apertura, que no es un develamiento sin más, sino que cierra el paso a una "búsqueda oscilante" sin fin y "suscita una confianza" de la verdad

del lenguaje de la Palabra hecha carne y del lenguaje de los entes. Pero estos últimos lo preparan y se fundamentan análogamente en él, que a su vez se fundamenta análogamente y prepara el lenguaje del Verbo encarnado. "La participación en el acto del ser-real, con el que el mundo y el hombre son obsequiados, es la primera palabra de una participación-comunicación ("Mitteilung"), la cual, sin embargo, hablando ahora desde la perspectiva bíblica, teológicamente no puede haber acabado con esta palabra" (Td II I pág. 365). Como Heidegger, Balthasar funda la posibilidad del lenguaje en la diferencia ontológica, pero "no cierra en sí la oscilación entre el Lenguaje y el lenguaje humano" sino que reconoce "que ese lenguaje remite a un Alguien que se expresa en él" (El misterio..., pág. 192. Cfr. también pág. 191).

¹⁸ W pág. 263.

¹⁹ W págs. 257-263.

²⁰ Para la lectura de este párrafo hay que tener en cuenta todo el capítulo "Verdad como naturaleza". Balthasar cita expresamente el comienzo de Verdad del mundo, págs. 28 ss, y luego págs. 50 ss.

en sí misma, abre a la promesa de una verdad siempre mayor²¹.

Por tanto, la apertura fidedigna del ser fundamenta y produce el "efecto aperturístico de la verdad"²² que en el conocimiento del ente se abre al ser en general: "la verdad respecto de un ente particular se da siempre comunicada junto con la apertura del horizonte del ser en general"²³. En esto se basa el "carácter comparativo" de la verdad: en ella se da una promesa inmanente de "más" verdad.

Ahora bien, "el ser todavía por develar, hasta ahora no develado, no puede ser en absoluto algo escondido en sí mismo ("verborgen") (siendo que tiene que ser cognoscible en general), algo que no está medido cognoscitivamente por nadie"²⁴. La promesa de "develabilidad" presupone la esfera de "una verdad absoluta" en la que todas las cosas están medidas y que fundamenta su carácter de medibles y cognoscibles²⁵.

Más importante aún que todo lo anterior, es la "analogía que se abre a partir de la autoconciencia": en la autoconciencia se abre no sólo el "ilimitado horizonte del ser en general, como a priori supra-categorial" que posibilita el conocimiento de objetos, sino que la autoconciencia finita reconoce su contingencia, su no-identidad con una posible autoconciencia infinita²⁶, y la necesidad de esta en cuanto "condición de posibilidad de sujetos finitos"²⁷. Apenas la conciencia finita "toca" la esfera de una autoconciencia infinita se ve rechazada a una "distancia siempre mayor"²⁸. Todo lo dicho acerca de los grados de intimidad de los entes que desembocaban en la libertad e intimidad de la verdad personal muestra que la libertad es lo primero que hay que pensar para referirse al misterio de una autoconciencia infinita. Esto impide toda "identificación panteístico-idealista, inmediata o dinámico-progresiva entre sujeto finito e infinito"²⁹.

²¹ W pág. 257.

²² "Die öffnende Wirkung der Wahrheit" (W pág. 257).

²³ W pág. 258.

²⁴ W pág. 258. Balthasar retoma aquí lo dicho en las págs. 50 ss. acerca del "Objeto": del carácter mensurable del ser deduce su estar medido.

²⁵ W pág. 258.

²⁶ Ni siquiera con una posible autoconciencia finita absoluta, como ideal a lograr, ya que la esencia de la autoconciencia personal es a la vez interpersonal (dialógica-social): la apertura del yo al ser se da gracias al tú.

²⁷ W pág. 258.

²⁸ W pág. 259.

²⁹ W pág. 259.

*Debe ser propio de la esencia de un sujeto absoluto poseer en sí mismo la medida de todo ser y no tener necesidad de ninguna relación expresiva natural y no libre, de ninguna receptividad pasiva*³⁰.

Balthasar desarrollará con el correr de los años esta libertad de Dios que está libre de la oscilación propia de lo contingente: la oscilación entre ser-esencias -"en un sentido las esencias se fundan en el ser y en otro, el ser se funda en las esencias"³¹- reclama un "fundamento total que libera el ser y la esencia"³². En la relación entre fundamento y manifestación (y entre ser y ente) ambos polos son inseparables, se da entre ellos unidad y diferencia. "Pero la epifanía divina en el ser es una manifestación libre: Dios al manifestarse «hace patente su libertad (si el ente puede ser libre, ¿cómo no iba a serlo el fundamento dispensador del ser?)»"³³. Balthasar, siguiendo a Plotino, eleva "al Bien por encima del ser, para poder comprender a este como una manifestación"³⁴. "Este ser es la realidad del mundo ("Weltwirklichkeit"³⁵), en cuanto es visto y concebido como la englobante

³⁰ "Es muß nun aber im Wesen eines absoluten Selbstbewußtseins liegen, in sich das Maß alles Seins zu besitzen und daher keiner naturhaften, unfreien Ausdrucksbeziehung und passiven Rezeptivität zu bedürfen" (W pág. 259).

³¹ H III I, I pág. 368. G 4 pág. 366.

³² H III I, II pág. 959. G 5 pág. 578.

³³ El misterio..., pág. 300. (Pérez Haro cita H I pág. 151. G 1 pág. 148 y W pág. 259).

³⁴ H III I, II pág. 581. G 5 pág. 222.

³⁵ En Verdad del mundo Balthasar utiliza muchas veces "realidad" ("Wirklichkeit") para referirse al ser. Pérez Haro lo nota (Cfr. El misterio..., pág. 135, nota 2) pero no lo valora suficientemente en Verdad del mundo. "Dr la contingencia que lo hace (al sujeto) inmediatamente consciente, con toda la claridad deseable, de su no ser Dios, puede desprenderse inclusivamente (...) por una deducción causal implícita, la existencia de una esfera de identidad absoluta como supuesto de toda verdad y realidad (ser) mundanas ("weltlichen Wirklichkeit und Wahrheit") (W pág. 46). Para la diferencia entre ser y ente cfr. W pág. 44 (ente -"objeto particular"- como "una singular posibilidad y realidad ["Wirklichkeit"] de aquel ser que le es conocido en general pero que jamás sobreabarcará con la vista en su totalidad. Así se destaca el objeto limitado (ente) del ilimitado trasfondo del ser cada vez mayor"); cfr. también W pág. 218: "Sosein" = Ausschnitt aus der Fülle der Wirklichkeit des daseienden Sein". Para la distinción entre ser ("Wirklichkeit") y esencia cfr. W pág. 111. La

manifestación de Dios. Es por lo tanto un ser «theophanes» (diáfano a Dios) (...) del que no se predicen la unidad, verdad, bondad y belleza como atributos o propiedades de su propia composición -¿cómo podrían serlo, si este ser no subsiste por sí?- sino que más bien nos remite con ellas, en cuanto le son inherentes, al fundamento originario del ser, que se refleja en él por semejanza: «ipsum esse est similitudo divinae bonitatis» (DV 22, 2 ad 2)³⁶.

1.2. Del fundamento de la revelación creativa libre de Dios a la verdad finita como contingente

La Libertad absoluta y trascendente, a que nos remite todo el movimiento de apertura del ser, lleva a pensar "el fundamento" de todo ser y verdad finitos como fundamento libre³⁷.

"La analogía originaria entre ser divino y mundano y la conciencia respectiva" debe tener en su centro "este aspecto del libre crear y ser creado"³⁸. Para Balthasar "en el develamiento del ser en general, todo otro conocimiento de la verdad depende de esta primera distinción y de su comprensión": que la revelación creativa de Dios es "una acción libre y no derivada de ninguna necesidad"³⁹. Dios se

"realidad ideal" (como imagen ideal que el amante se hace del amado) no existe en ningún "reino ideal de valores" sino en "el amor personal" de un sujeto (W pág. 123, cfr. pág. 245). Esta doctrina prepara la concepción del ser como "idea" que surge de la bondad divina, así como también la doctrina del mundo de las imágenes, que es "irreal" pero "revela la realidad" (W pág. 159). Cfr. también W págs. 232 (Verdad única y realidad); 241 (el amor vive en el núcleo del ser); 248 (realidad y "Lichtung"); 305-306 (Idea arquetípica de Dios como verdadera realidad [ser] de la creatura).

³⁶ H III I, I pág. 337. G 4 págs. 336-337. Balthasar cita aquí Rm 1, 18-21 que es una de las pocas citas de Verdad del mundo (Cfr. W pág. 266: "Es exacto hablar de una especie de visión de Dios en el «medium» de la creatura, como de un procedimiento conclusivo demostrativo mediato"). Este "medium" es el ser como idea ejemplar: "la única «materia» preexistente, de la cual Dios crea el mundo, es su libre voluntad y su idea eterna" (W pág. 266).

³⁷ Para la lectura de este párrafo hay que tener en cuenta el capítulo "Verdad como libertad", especialmente el capítulo sobre la "Libertad del sujeto".

³⁸ W pág. 259.

³⁹ W pág. 259.

mantiene trascendente y libre respecto de sus manifestaciones⁴⁰.

1.2.1. Contingencia de la verdad finita

Fundando su pensamiento en el ser, Balthasar se centra en "el carácter de creada de la verdad finita -puesto que de ella se trata y no tanto acerca del ser finito-" que se "deduce de su contingencia"⁴¹. El develamiento del ser en los entes está marcado por la contingencia y esto repercute en la correspondiente verdad. Los signos de la contingencia son: 1) la promesa de una verdad siempre mayor muestra que cada verdad no puede ser concluyente en sí misma sino que está abierta a una "integración mayor"⁴²; 2) toda verdad permanece ligada "al punto de partida sensitivo" y debe volver a las imágenes ("conversio ad phantasma"); 3) por tanto, es contingente "no sólo el objeto existente conocido progresivamente, sino también la verdad que lo expresa y lo mide"⁴³. La contingencia es pues "una cualidad íntima de la verdad mundana"⁴⁴.

1.2.2. La revelación libre y soberana de Dios como participación comunicación de su misterio escondido

La contingencia de la verdad finita remite a un fundamento que debe ser pensado como libre. Balthasar afirma que "el fundamento necesario de toda verdad mundana" es "divisado" verdaderamente, aunque "de un modo velado e indirecto", en el acto de conocimiento en el que "el sujeto finito asume en totalidad la medida de sí mismo y del ser en general" (autoconciencia). Pero, precisamente en este conocimiento en el que la autoconciencia finita es remitida a una Autoconciencia infinita, lo que se devela es la diferencia: la Autoconciencia infinita se devela "como el misterio escondido en sí del ser personal infinito"⁴⁵. La apertura de este ser personal infinito, que debe ser pensado junto con cada conocimiento de verdad finita, reconduce inmediatamente a tener que pensar la originaria libertad de su revelarse: "Precisamente en el

⁴⁰ "Esto se sigue del carácter personal del absoluto, que no consiente espacio alguno para emanaciones anteriores o sustraídas a su libertad" (W pág. 259. Cfr. El misterio..., pág. 300 y pág. 407).

⁴¹ W págs. 259-260.

⁴² W pág. 260.

⁴³ W pág. 260.

⁴⁴ W pág. 260.

⁴⁵ W pág. 260.

revelarse de Dios, se vuelve visible en sí misma su libertad soberana y por tanto su carácter de escondido"⁴⁶. Balthasar alcanza aquí una formulación que contiene germinalmente lo que desarrollará luego en la Trilogía, en la que tomará como punto de partida (Gloria) la "soberana" (gloriosa) libertad de Dios (Teodramática) para pensarla en su revelarse como misterio (Teológica). La verdad finita, aferrada por el conocimiento, "tiene el carácter de un libre don de Dios"⁴⁷. Este don tiene que ser pensado siempre teniendo en cuenta los dos polos: el del carácter de "libre apertura" del comunicante, que hace que el carácter de don propio de la "forma" en que se participa la revelación redunde también en el "contenido comunicado"⁴⁸; y el del carácter contingente de la verdad finita, que obliga a pensar lo que Dios revela (naturalmente) en las tensiones polares propias de todo lo creado⁴⁹. "Mientras Dios se revela como el creador, se distingue inmediatamente también como el trasfondo no revelado del mundo; muestra lo bastante de sí para que la creatura sepa que El, el creador, es en sí mismo libre y escondido ("Verborgen")"⁵⁰.

1.3. La verdad finita como participación del misterio

"Recién ahora el carácter de la verdad como misterio se torna del todo comprensible"⁵¹: el misterio de la verdad (del ser) que se da concomitantemente con cada manifestación (en los entes) "se torna finalmente significativo en la luz de la analogía interna de cada verdad entre verdad infinita y verdad finita, divina y mundana"⁵². "Precisamente "porque" la verdad divina, como verdad de una intimidad "absoluta",

⁴⁶ "In diesem Offenbarwerden Gottes gerade seine herrschaftliche Freiheit und somit seine Verborgenheit in sich selbst ansichtig wird" (W pág. 260).

⁴⁷ W pág. 261.

⁴⁸ W pág. 261.

⁴⁹ Balthasar está hablando aquí desde la perspectiva del "caso pleno" -el de la comunicación libre interpersonal de la verdad-, en la cual la "forma de la comunicación" es libre y afecta al "contenido comunicado", que también recibe el carácter de un don, aunque dependa también de los medios que use para expresarse.

⁵⁰ W pág. 261.

⁵¹ W pág. 261. Para la lectura de este párrafo hay que tener en cuenta el capítulo "Verdad como misterio", que comienza de la misma manera (Cfr. W pág. 143).

⁵² W pág. 261.

permanece necesariamente un misterio en toda revelación, toda verdad mundana tiene en sí algo de este carácter misterioso⁵³. Este misterio le es "donado" como algo "propio", que puede "administrar"⁵⁴ de modo libre y espontáneo, sin que por esto deje de ser una constante "participación" de la verdad divina absoluta: el misterio de cada verdad mundana está "garantizado" ("gewahren") por Dios y es como el "sello" ("das Siegel") de que pertenece a Dios⁵⁵. El "sin fundamento" ("die Grundlosigkeit") de toda verdad mundana (en el sentido de que no tiene su fundamento en sí y, por tanto, atraviesa el propio fundamento hacia la profundidad no iluminable exhaustivamente del misterio divino), se fundamenta en el "sin-fundamento de la verdad divina" (en el sentido de que no se funda en otra cosa que en sí misma)⁵⁶.

2. Analogías derivadas: las formas intramundanas del don de participación

Las analogías intramundanas -de la imagen, la significación y la palabra consideradas en su unidad⁵⁷- tienen su medida última en la analogía de la creación -como tomar parte (participación) de la creatura en la verdad infinita y como libre dar parte (revelación) de Dios- y sirven para clarificarla⁵⁸.

⁵³ "«Weil» die göttliche Wahrheit, als die Wahrheit einer «absoluten» Intimität, notwendig in jeder Offenbarung Geheimnis bleibt, darum hat jede weltliche Wahrheit etwas von diesem Geheimnischarakter an sich" (W pág. 262).

⁵⁴ Cfr. "La administración de la verdad" (W págs. 128 ss.).

⁵⁵ Cfr. W pág. 262.

⁵⁶ Cfr. W pág. 262.

⁵⁷ W pág. 232. Las expresiones naturales -"palabra no libre" (imagen) ofrecen una analogía lejana de la revelación de Dios, pero tienen la ventaja de que en ellas lo significante y lo significado coinciden. La palabra libre ofrece en gran parte "solo signos que permanecen exteriores a los objetos" pero muestra mejor la diferencia entre el que se comunica y lo comunicado a través de la mediación del concepto, que remite luego al ser no subsistente participado en los entes como mediación entre Dios y el conocimiento.

⁵⁸ Cfr. W pág. 263.

El mundo aparece como una imagen y un símbolo colosales de la esencia divina, que se expresa y se revela en una lengua que tiene carácter parabólico⁵⁹.

En la relación entre Dios y el mundo se da una "amplitud de tensiones" entre "inmediatez y mediatez de la expresión", análoga a la que se daba entre "imagen significativa y espíritu (fundamento) que en ella se expresa"⁶⁰.

Por una parte, "el carácter no inmediato del conocimiento discursivo -que conoce mediante la abstracción- protege la intimidad del ser que se revela" y hace que se "afirme la espontaneidad del cognosciente"⁶¹. De manera análoga, la "revelación de Dios en el interior de la creación es indirecta, circunscrita al signo creatural" lo cual hace que nuestro conocimiento de Dios "se reduzca a la interpretación de signos mundanos". Incluso en el conocimiento análogo de Dios a partir de la autoconciencia, Dios...:

... no está abierto inmediatamente en sí mismo, sino sólo indirectamente en base a la apertura del ser en general⁶².

En esta afirmación de Balthasar se ve claramente ya en **Verdad del mundo** cómo destaca el papel mediador del ser entre Dios y el hombre, ese ser que en su diferencia y unidad con los entes funda el conocimiento⁶³.

⁵⁹ "(So betrachtet) erscheint die Welt als ein ungeheures Bild und Symbol des göttlichen Wesens, das sich in gleichnishafter Sprache ausdrückt und offenbart" (W pág. 264).

⁶⁰ W págs. 264-265.

⁶¹ W pág. 265.

⁶² "... nicht unmittelbar in sich selbst erschlossen ist, sondern nur indirekt auf Grund der Erschlossenheit des Seins im ganzen" (W pág. 265).

⁶³ Esta es la "identidad ejemplar entre Dios y el mundo" de que habla Pérez Haro (*El misterio...*, pág. 439) sin citar este texto en el que se ve claramente que "la mediación del ser permite que la relación Dios-criatura se explique según el esquema epifánico de fundamento-imagen, sin que las creaturas sean captadas como puras apariencias o modos de la sustancia divina" (pág. 440). En *Verdad del mundo* esa "apertura del ser en general" es tanto el "apriori" que permite que se conozcan los entes (Cfr. W págs. 49, 56, 187, 225, 258, 288, 300 y 309) como la mediación que permite el conocimiento de Dios.

Por otra parte, "el fundamento se devela realmente en la expresión y se muestra y testifica como develado, y, por tanto, el fenómeno no es una apariencia ilusoria o un velamiento, sino una verdadera revelación de la esencia"⁶⁴.

De modo análogo, "el mundo en totalidad (ser) y cada ente y verdad singulares es un emerger auténtico de Dios"⁶⁵. Balthasar dice que "la única «materia» preexistente, de la cual Dios crea el mundo, es su libre voluntad y su idea eterna"⁶⁶. Balthasar profundizará luego esta intuición diciendo que la mediación entre Dios e imágenes que lo transparentan (entes) se da gracias al ser no subsistente⁶⁷.

La imagen, por una parte, devela (deja que se transparente) el fundamento: "El rostro de una persona puede ser revelante a tal punto que parece que uno ve, a través de sus ojos, en su alma sin velos"⁶⁸. Este es el "carácter comparativo" de la verdad, que muestra ese "más" y ese movimiento "hacia arriba" propio de todo ente, que es una irradiación de la "gloria de Dios"⁶⁹.

Por otra parte, la imagen muestra mejor el fundamento cuando se vela como imagen, cuando se anonada y se convierte en mero instrumento de la revelación⁷⁰.

En el equilibrio de estos dos polos se evita la tentación de comprender como autoposición de la creatura lo que sólo "subsiste como tomar parte en Dios y revelación (dar parte) de Dios"⁷¹. A través de la no-subsistencia de las propiedades trascendentales Balthasar llegará luego a explicitar la no-subsistencia del ser. No existe un "mundo de las

⁶⁴ W pág. 265.

⁶⁵ W pág. 265.

⁶⁶ W pág. 266.

⁶⁷ Cfr. El misterio..., pág. 417: "El «actus essendi» recibe también el nombre de «Idea» (H III I, II pág. 949. G 5 pág. 568) caracterización que remite (dice Pérez Haro) ante todo a Siewerth (el ser es, para Siewerth, la Idea de las ideas, mediación ideal) (...). El ser, primera imagen de Dios, ha recibido de Dios el contener, como quintaesencia de todas las esencias finitas, la Idea del mundo" (Td IV pág. 60).

⁶⁸ W pág. 267.

⁶⁹ W pág. 268.

⁷⁰ Balthasar utiliza aquí la imagen de María, que cuanto más alto es alzada en el amor por Dios, más se humilla y se vuelve transparente de lo que ella no es haciéndose "Servidora del Señor" (W pág. 269).

⁷¹ W pág. 268.

ideas" subsistente en sí, entre Dios y la creatura⁷². En el interior de la relación de participación y revelación entre Dios y la creatura sólo se puede hablar de ideas en un doble sentido: "Ante todo como los arquetipos ("Urbilden") que son proyectados en Dios junto con su decisión creativa libre en cuanto imitaciones posibles de su esencia y verdad infinitas. Luego, perfiladas a partir de estas (ideas arquetípicas), (se puede hablar de ideas) como sus configuraciones significativas ("Sinn gestalten") encarnadas en el mundo creado"⁷³. Estas "configuraciones significativas"⁷⁴, son, en las cosas singulares, "no solo inmanentes sino también trascendentes en cuanto leyes del valor y del deber"⁷⁵. Cuando Balthasar habla de "Sinn gestalten" está incluida la distinción entre ser (como sentido) y "Gestalt" (como esencia trascendente = idea y esencia concreta = morphe). Este mundo de ideas es pues el de la verdad no subsistente⁷⁶ que puede ser definida como "el elemento formal de la analogía entre Dios y creatura, en cuanto incluye en sí el punto divino de partida de la verdad y su punto conclusivo en el mundo, así como también el movimiento expresivo de Dios hacia el mundo"⁷⁷. Finalmente, Balthasar considera este "punto de origen de la revelación de Dios y punto final de la participación de la creatura" desde el punto de vista de la unidad: "La Unidad absoluta del Dios creador" fundamenta "toda la multiplicidad del mundo creado con todas sus polaridades"⁷⁸. La Unidad de Dios es "identidad de necesidad y libertad"⁷⁹. Dios no se encuentra "como un demiurgo platónico" frente a su mundo ideal, sino que las ideas en Dios dependen de su libertad⁸⁰. Si no fuera así "la esencia de las cosas creadas se encontraría en una especie de unidad mística con las «ideas» necesarias (...) y la medida de la verdad de la creatura sería inmediatamente la medida de la verdad divina"⁸¹. De la Unidad de Dios "depende no solo la existencia sino también la esencia

⁷² W pág. 271.

⁷³ W pág. 271.

⁷⁴ Cfr. W pág. 212 ss.: "no es posible hablar de una esfera, sobreordenada a las personas, de «validez» general e impersonal, una especie de mundo de las ideas que abraza en sí la verdad válida de las personas".

⁷⁵ W págs. 271-272.

⁷⁶ W pág. 272.

⁷⁷ W pág. 272.

⁷⁸ W págs. 272-273.

⁷⁹ W pág. 273.

⁸⁰ W pág. 274.

⁸¹ W pág. 274.

de la creatura⁸². Balthasar da un paso más para fundamentar la analogía entre verdad divina y humana en el ser mismo y lo hace desde la perspectiva de la verdad como situación⁸³, en la que emerge el ser como temporalidad. La urgencia y la seriedad de la verdad personal situada, no se entiende sólo mostrando su conexión con el tiempo (que hace que cada instante sea único) y con el carácter dialógico-social de la verdad intramundana. La seriedad y urgencia con que el instante nos obliga a decidimos y tener que elegir entre verdades concretas proviene del hecho que "el instante temporal en toda su caducidad es una participación y revelación del instante eterno"⁸⁴, como expresión de las exigencias concretas de la voluntad soberana de Dios.

La temporalidad del ser se convierte en una expresión de la libertad creadora misma de Dios: es la forma en que se vuelve visible el puro acto de la creación: como un acto que hace salir a cada instante la creatura y la tiene a cada instante en su dependencia⁸⁵.

De este modo la analogía de la verdad como participación y revelación se realiza "en la obediencia siempre mayor de la creatura al disponer de ella por parte del Dios siempre mayor revelado progresivamente en la situación siempre nueva"⁸⁶.

B. Finitud e infinitud

Este capítulo es como un apéndice en el que Balthasar desarrolla una "exposición sintética"⁸⁷ del carácter creatural de la verdad mundana. Destacamos con Pérez Haro que la "originalidad de Balthasar como filósofo" -contra "los sistemas de filosofía que están contruidos sobre

⁸² W pág. 275. Hasta aquí estamos en lo que Pérez Haro considera como el primer Balthasar, que habla del misterio del ser desde la perspectiva de la distinción entre esencia y existencia.

⁸³ Cfr. el capítulo "Verdad como situación".

⁸⁴ W pág. 276.

⁸⁵ "(Denn) nun wird die Zeitlichkeit des Seins zum Ausdruck der schöpferischen göttlichen Freiheit selbst: sie ist die Form, in der sich der pure Schöpferakt anzeigt: als ein solcher, der das Geschöpf je-jetzt aus sich entläßt und je-jetzt in seiner Abhängigkeit hält" (W pág. 276).

⁸⁶ W pág. 278.

⁸⁷ W pág. 260.

la distinción real" y no consideran desde ese punto de vista "la verdad creada"⁸⁸- consiste "en realizar la «conversión», en todos los dominios del ser y del pensar, de la ley abstracta de la distinción real, obteniendo de este modo una visión más justa y concreta de la realidad"⁸⁹, del mismo modo que los conceptos adquieren su plena riqueza en su conversión a la imagen⁹⁰.

La finitud de la verdad mundana tiene su expresión, en primer lugar, en la estructura del conocimiento humano que "se mueve esencialmente hacia la unidad en dos direcciones contrarias"⁹¹: la del análisis y la de la síntesis⁹². El pensamiento así tensionado es un "pensamiento finito" que no encuentra la unidad sino encarnada en la tensión entre unidad individual (inefabilidad del ser de la persona) y unidad universal (tensión entre ente y ser en totalidad)⁹³.

En segundo lugar, la finitud de la verdad mundana se muestra en "el contenido conocido", pues ningún objeto conocido puede ser iluminado exhaustivamente "hasta el fondo del misterio de su ser"⁹⁴.

La estructura básica del ser mundano y de su verdad es dual: "la elipse no se puede convertir en círculo"⁹⁵. Por tanto, sin resolverse nunca en un solo polo, "se integran" una "forma anónima -expresión de la unidad específica- y otra personal -expresión de la verdad individual- de la verdad mundana"⁹⁶; permanecen siempre en tensión la verdad "fáctica" y la verdad "necesaria"⁹⁷. Y lo mismo sucede con la tensión entre "verdad esencial y verdad existencial"⁹⁸.

Estas tensiones muestran que la verdad finita es "una verdad en

⁸⁸ W pág. 284.

⁸⁹ Mediante la "fenomenología renovada y que contempla las cosas originalmente, de la verdad y del ser mundanos" (W pág. 25), que permite "una nueva acomodación del ojo del espíritu" (W pág. 9) [esta anotación preliminar no está en T I], en una visión que integra lo "teorético, lo ético y lo estético" (W pág. 18).

⁹⁰ El misterio..., pág. 129.

⁹¹ W pág. 282.

⁹² Cfr. W págs. 279-282.

⁹³ Cfr. W pág. 282.

⁹⁴ W pág. 283. Incluso en la "certeza de sí misma" que tiene el alma no llega a "develarse" del todo como autoconciencia plena.

⁹⁵ W pág. 283.

⁹⁶ W pág. 284.

⁹⁷ W pág. 285.

⁹⁸ W pág. 284.

devenir⁹⁹ puesto que es develamiento de un ser en devenir: "mutable en la medida en que es mutable el ser y constante en la misma medida en que el ser es constante en el interior de la mutabilidad"¹⁰⁰.

La negatividad que se muestra en toda verdad mundana¹⁰¹, es posible gracias a la apertura "del ser en total"¹⁰², y tiene por tanto, a la vez, un carácter positivo, pues "la verdad mundana en sí, en toda su finitud, permanece como una referencia a la infinita identidad (divina) que aparece en ella y la vuelve posible"¹⁰³.

Para Balthasar, "la búsqueda de la unidad del ser es en el fondo una búsqueda de Dios y, al mismo tiempo, el reconocimiento de que nada de lo creado es Dios"¹⁰⁴. Esta búsqueda de la unidad del ser requiere que se integren "verdad y vida", ya que la verdad mundana, "como imagen de la verdad eterna" no puede separarse ni oponerse a la vida: "la medida del ser viviente es la verdad viviente"¹⁰⁵.

II. Actitud última del sujeto finito respecto de la verdad

La actitud decisiva y última del sujeto finito ante la verdad es actitud ante el "contenido decisivo" de la verdad: que el ser pueda ser percibido como amor gracias a que la gloria divina irradia en él¹⁰⁶. En estos dos subcapítulos Balthasar describe la verdad última de la creatura como una verdad que está "develada ante Dios" (en un develamiento que es "Confesión" y testimonio libre) y "precisamente por esto, está escondida y velada en El"... ("Escondimiento"); "se sabe realmente segura ("geborgen") en Dios" (y por eso participa pacíficamente de su amor)...; "está como de cara a este misterio y cubierta por su velo"¹⁰⁷.

⁹⁹ Cfr. W pág. 286.

¹⁰⁰ W pág. 285.

¹⁰¹ "Que como tal aparece como una «verdad en la nada» y su conocimiento como un "conocer en el no conocer, y por tanto como una especie de error" (W pág. 286).

¹⁰² W pág. 287.

¹⁰³ W pág. 288. Lo que está entre paréntesis es nuestro.

¹⁰⁴ W pág. 288.

¹⁰⁵ W pág. 289.

¹⁰⁶ Cfr. P. HENRICI, "Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars", en: K. LEHMANN und W. KASPER (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln, 1989, págs. 255-256 y 258-259 (G-W).

¹⁰⁷ W pág. 307.

C. Escondimiento

"Geborgenheit" significa "asilo", "cobijo", estar alguien a cubierto, al abrigo, a salvo, y en ese sentido se puede traducir como "cobertura" y "escondimiento"¹⁰⁸. P. Henrici -al decir que la esencia de la verdad es considerada "como revelación, develamiento y velamiento, pero también como pacificante participación"¹⁰⁹- traduce "bergende" como pacificante. La idea que está detrás es la del seno materno, en el cual la vida está escondida y segura y puja por salir de su envoltura¹¹⁰.

Para Balthasar toda la creación participa de Dios estando en El. Aunque tiene su autonomía propia, su "realidad en sí y para sí, que no es Dios", no la tiene "fuera de Dios": "Dado que el arquetipo ("das Urbild") en Dios, la más alta realidad (ser), en que la creatura está elevada hacia arriba ("emporgehoben") y que vale delante de Dios como su verdad definitiva, es un producto del amor, (por eso) la creatura se sabe segura y cubierta ("geborgen") en este arquetipo"¹¹¹. La creatura "es

¹⁰⁸ Utilizamos "escondimiento" para el título para aprovechar en castellano la alusión a la "vida escondida en Dios" de los místicos, que es a lo que Balthasar alude en el fondo.

¹⁰⁹ P. HENRICI, G-W pág. 239.

¹¹⁰ Cfr. W pág. 87, donde Balthasar habla del "principio vital" como la interioridad de todos los seres, de su fuerza plástica escondida y viviente que se participa y se regenera.

¹¹¹ W pág. 305. La imagen que corresponde a ese "estar a cubierto, pacificado" es la del seno materno. Hablando del mundo de las imágenes y del peligro de reposar en una visión estética, Balthasar dice que el sujeto se inclina a reposar en las imágenes porque "Lo que se revela es tan rico que acalla toda su apetencia de verdad; lo que permanece escondido ("verborgen") está tan lleno de misterio que él se sabe seguro ("geborgen" [en la edición italiana traduce: "se siente pacificado"]) en este seno encubierto ("verhüllt")" (W pág. 158). Pero las imágenes "señalan más allá de sí mismas, al misterio que cobijan ("bergen")", misterio que despierta el anhelo de búsqueda del espíritu, pues las imágenes "cobijan ("bergen") una inquietud y una exigencia" que interpela también a nuestra conciencia moral (W págs. 159-160). La imagen del seno materno está presente también cuando Balthasar habla de la verdad como "estado de desescondimiento del ser" ("Unverborgenheit des Seins"): allí dice que "Todo ser está en cuanto tal siempre develado en tanto que puede entrar en la existencia saliendo de su cobijo ("Geborgenheit") en la nada y en el «juicio oculto de Dios» ("göttlicher Ratschluss" es una frase hecha)", existencia en la cual queda como abandonado, en cuanto ente develado, a la mirada del

lo que es, únicamente en los brazos del creador"¹¹². Su ser "es un ser suspendido en la nada" y "si a la creatura le viniese la idea de considerarse por un instante fuera de Dios, comenzaría inmediatamente, como Pedro que camina sobre las olas, a hundirse en la nada que se encuentra debajo"¹¹³. Si se mira a sí misma, en vez de mirar hacia arriba a Dios, "entonces solo puede considerarse a sí misma como lo arrojado afuera del ser, e interpretar su ex-sistencia como un ser en la nada, que sale de la nada y se dirige hacia la nada"¹¹⁴. Balthasar retoma aquí su comentario a Heidegger en *Apokalypse* y remite a la visión goetheana¹¹⁵, en la

conocimiento (W pág. 233). La analogía del mundo de las imágenes -consideradas bajo el aspecto de estar rebasadas por la plenitud del contenido- con la revelación de Dios, nos muestra que: "Este carácter le está dado también a la verdad mundana de las creaturas, por el hecho de que a menudo parece que «cobijan» ("bergen") en sí una infinitud interior, algo de inagotable en verdad, bondad y belleza, un rayo inmediato de la eternidad e infinitud de Dios, la irradiación de algo más de lo que ellas podrían contener gracias al fundamento de su verdad creatural" (W pág. 267).

¹¹² W pág. 305.

¹¹³ W pág. 305. Balthasar utiliza la imagen de Pedro sobre las aguas con que terminaba su comentario a Goethe. La descripción de Pedro sobre las aguas -imagen predilecta de Goethe- le sirve a Balthasar para expresar, en una figura, una síntesis de lo más profundo y de lo más alto de la visión goetheana. "Esta leyenda expresa en la realidad la más alta situación de manera inimitable: a partir de la tierra firme, que queda a las espaldas, va el camino del deviniente, fundado en la oscilante base de la eterna polaridad, en la semirrealidad del espacio ideal-real del devenir. Sin embargo, en el ir horizontal, hay un "hacia arriba" vertical del amor que se dirige hacia un misterio que le sale al encuentro; (este misterio) ya no es más la tierra firme ("mera" realidad) que queda a las espaldas, sino que es una tierra firme más elevada (realidad "ideal"), en un "hacia arriba" del amor, que más allá de todo "permanecer detenido y hundirse", avanza, en la semirrealidad que se manifiesta, hacia el polo de la síntesis, que es tal sólo como gracia" (A I pág. 467).

¹¹⁴ W pág. 305.

¹¹⁵ Aquí se hace patente uno de los motivos por los cuales elegimos las figuras de Heidegger y Goethe para iluminar Verdad del mundo. De la lectura de *Apokalypse* surge la importancia que tienen para Balthasar los mitos, particularmente los de Dionysos y Prometeo. Desde esta perspectiva, la figuras de Goethe y Heidegger son representativas en cuanto al lugar en que Balthasar las sitúa (Recordemos que en *Gloria* Balthasar pondrá juntas las figuras de Goethe y Heidegger, dentro de lo que llama "mediación antigua" [H III I, II

cual" el polo de la síntesis" se da como gracia, justamente allí donde el ser finito se sabe contingente y se mantiene en sus tensiones polares horizontales: "En la mirada a Dios la relatividad de la creatura se abre ("öffnet") al Absoluto en la actitud originaria de la entrega"¹¹⁶.

Para fundamentar estas conclusiones Balthasar retoma la descripción de la verdad como apertura del ser mostrando que "la última analogía -la analogía del ser- no se puede formalizar en ninguna abstracción"¹¹⁷, sino que requiere ser pensada mostrando que la actitud última del que conoce es la del servicio¹¹⁸. Un servicio que, teóricamente, consiste en el trabajo fenomenológico de describir las creaturas en sus tensiones "horizontales y verticales"¹¹⁹, trabajo en el que las formulaciones no se independizan del camino recorrido sino que lo suponen y vuelven a él.

La primera "determinación fundamental" para caracterizar "la actitud última" del sujeto finito ante la verdad proviene del ser mismo. "El ser que se abre en totalidad" en la autoconciencia, no nos pone en contacto con "un ser indiferente e incoloro, sino, por encima y más allá de este (esse commune), (nos pone en contacto) con la cualidad del Absoluto" que es "absoluto ser «per se»", con el cual, incluso "en la

págs. 682-787. G 5 págs. 316-416]). En torno a Goethe -a quien sitúa en un punto de transición entre el idealismo prometeico y la época dionisiaca- Balthasar piensa el problema de la configuración (ideal creativo del idealismo) de la verdad existencial. En torno a Heidegger -a quien sitúa como coronación de la concepción "dionisiaca" de la finitud (A III pág. 434)-, Balthasar piensa el problema de la finitud de la verdad y su apertura a lo trascendente. La crítica que Balthasar hace desde la fenomenología a la postura trascendental nos remite necesariamente a Heidegger, que es el inspirador de este camino. Balthasar le critica su encerrarse en la finitud y la falta de desarrollo de una perspectiva dialógica, pero se inspira en su fenomenología. En este sentido Verdad del mundo puede leerse como un intento de responder a los desafíos que Heidegger presenta, especialmente al problema de realizar un trabajo fenomenológico que no se trague la facticidad trascendentalmente sino que muestre la verdad de las cosas en una finitud positiva y abierta a la revelación libre de Dios. El confrontarse, paso a paso, con el modo de mostrar la verdad finita que tiene Heidegger, y el modo de ver la "figura" y de configurarla propio de Goethe, ayudan a Balthasar a elaborar su propio modo de mostrar la verdad.

¹¹⁶ W pág. 306.

¹¹⁷ W pág. 291.

¹¹⁸ W pág. 292 ss.

¹¹⁹ W pág. 292.

más grande semejanza del ser y de la conciencia" nos distinguimos como creatura "siempre más", un Ser Absoluto que se relaciona a nosotros -los que "tomamos parte"- como "el que da"¹²⁰.

De este modo se ve que la mayor espontaneidad del sujeto -en la cual se mide a sí mismo como autoconciencia y se abre al ser en general- se comporta en lo más profundo como "receptividad respecto de la infinita espontaneidad de Dios"¹²¹.

"La verdad de Dios no está abierta para el sujeto finito ni puesta a su disposición en la «Gestalt» de una forma usual apriori, a la cual el sujeto podría utilizar para la realización de sus actos finitos de conocimiento"¹²². El ser, en cuanto "«forma vacía del absoluto» en nosotros, en la que está abierto todo contenido, (...) no se nos da de otro modo que junto con un contenido infinito, desconocido y no abierto. Esta forma es lo que representa en nosotros la presencia de Dios y permanece envuelta en todos los misterios de la eternidad"¹²³.

Por eso es que "la analogía del ser" no se puede formalizar ni empobrecer en ninguna abstracción: "cuando atribuimos el ser a un ente particular, gracias a la apertura del ser en general, podemos hacerlo únicamente sabiendo que también este ente «participa» de la inconcebible plenitud del misterio que está incluido en este «concepto sellado» (el concepto del ser)"¹²⁴. Y así como no podemos "disponer" a voluntad de la "revelación de Dios en nosotros" -sino que ella nos sitúa como seres sobre los cuales Otro ha dispuesto-, tampoco "podemos disponer de las demás creaturas (...) en nombre de esta representación de Dios en nosotros, o sea de la apertura del ser en general"¹²⁵.

De este modo, Balthasar muestra que el fundamento de la "actitud de servicio" se encuentra en el ser mismo, que en cuanto apertura y don no permite ninguna actitud de dominio. La actitud de servicio es "ejemplar" ("urbildlich" = arquetípica) para todo comportamiento respecto de las creaturas"¹²⁶. Al caracterizar "la espontaneidad originaria" del conocimiento como "servicio («servitium») y no como impulso o deseo («appetitus»)", Balthasar ilumina el sentido del "clarecimiento del ser" ("Lichtung"). Si es cierto que el clarecimiento del

¹²⁰ W pág. 290.

¹²¹ W pág. 290.

¹²² W págs. 290-291.

¹²³ W pág. 291.

¹²⁴ W pág. 291.

¹²⁵ W pág. 291-292.

¹²⁶ W pág. 292.

ser es lo que posibilita todo pensar, la primera indicación de este clarecimiento consiste en aclarar al pensar en qué consiste su esencia como pensar. Si el pensar se comprende como "deseo de conocer" buscará realizarse mediante la satisfacción de su impulso cognoscitivo, ya sea dominando lo iluminado (lo claro y distinto, las ideas), apoderándose del modo mismo de iluminar (especulativamente o trascendentalmente), o, tomando la dirección contraria al dominio, se orientará hacia una "serenidad" del pensar. Esta última posibilidad corre el peligro de transformarse en un quietismo que termina dominando -dando un paso atrás y destruyéndolos- todos los intentos de dominio de la historia de la filosofía.

Al considerar la esencia del conocimiento como servicio, Balthasar sitúa el deseo de conocer en su esencia verdadera: es deseo "de conocer" lo otro¹²⁷, a los otros y al Otro. Al toparse con la imposibilidad de "dominar" mediante el conocimiento la revelación libre de otras personas y al comprender que la posibilidad de conocer al Otro se funda en el ser conocido por El¹²⁸, la "espontaneidad" del conocimiento se interpreta a sí misma, a su dinamismo, no como "deseo" sino, en primer lugar, como servicio.

La "analogía cognitionis" indica que el "cogito" de la creatura descansa totalmente en un "cogitor" de la creatura por Dios: "En el estar desde siempre abrazado en todo comprender por el comprender de Dios se encuentra, en el interior de la razón natural, anteriormente trazada la

¹²⁷ "No es el sujeto hambriento de conocimiento que originariamente sale de sí en búsqueda de una presa y encuentra al objeto, sino que es el objeto el que se muestra en primer lugar en el espacio del sujeto y le da así por vez primera la posibilidad de poner un acto cognoscitivo («Cognitio alicuius intelligibilis praecedit cognitionem qua quis cognoscit se intelligere et per consequens cognitionem, qua quis cognoscit se habere intellectum» [In Boeth. de Trin. q. 1 a 3 c])" (W pág. 294).

¹²⁸ "Todo conocimiento comprensivo está siempre empotrado en un conocimiento liberante en cuanto él mismo (el conocimiento comprensivo) está (ya) circunscripto. (...) La evidencia es el ser que se aprehende y se mide en la autoconciencia, a la cual, en este acto se le abre el ser en general. Pero este acto mediante tiene, en virtud de su forma más íntima, el carácter de un estar medido mediante la identidad absoluta entre ser y conciencia, y por tanto mediante la persona divina. (...) El sujeto mundano en su autoaprehensión se comprende como un sujeto ya aprehendido y circundado, y comprende también que su conocimiento tiene como forma íntima el eterno «prius» del conocimiento que se tiene de él" (W pág. 295).

forma de la fe¹²⁹. En esta "inmanencia de una actitud de fe en el interior de la actitud de conocimiento adquiere una fundamentación última todo lo dicho acerca del doble criterio, objetivo-subjetivo y personal-social de la verdad"¹³⁰. Si se pasa por alto esta "analogía entre sujeto divino y humano" no se ve por qué el sujeto tendría que renunciar a la autonomía del criterio subjetivo de la verdad y compartir la totalidad de este criterio con el objeto. Pero "ya que el primer encuentro con la verdad en la autoconciencia tiene la forma de una comunicación", en la que el sujeto "posee la verdad sólo en el modo de algo que recibe siempre de nuevo de Dios", no se rebelará "a recibirla en un intercambio dialógico" con otros interlocutores mundanos¹³¹.

"La verdad permanece en su esencia como libre apertura de un espacio espiritual íntimo velado en sí, ante todo del espacio divino, y, en analogía con él, de todo otro espacio interior de los seres creados. La cognoscibilidad en sí de esta verdad libremente abierta no da aún ningún derecho a su conocimiento real"¹³². "La apertura del ser en general"¹³³ y el hecho de que "la verdad en general esté abierta" es un "libre propósito de la verdad eterna", de modo que "todo deseo que mira a este develamiento tiene como íntima medida propia (y no solo como algo que viene luego de afuera) la condición aneja: un «en cuanto le plazca a la majestad divina revelarse a sí misma»"¹³⁴.

Balthasar fundamenta esta "obediencia del intelecto"¹³⁵ en el amor: "no es verdad que el impulso natural del intelecto pujan hacia una voluntad de conocimiento total. (...) Uno que ama querrá saber del

¹²⁹ W pág. 297.

¹³⁰ W pág. 297.

¹³¹ W págs. 297-298.

¹³² W pág. 299. De este modo Balthasar se opone a la concepción que, basándose en la apertura del ser en totalidad -que es como un "medium infinito" en el interior del cual nos abrimos a toda la realidad como desde un centro-, deduce de esta "estructura cognoscitiva que uno, «pudiendo» conocer siempre más verdad, «debe» también conocerla" (W pág. 298). Este es el pecado original: "La malicia de la serpiente consiste en presentar la verdad de Dios como algo que debería estar abierto al hombre en base al impulso cognoscitivo natural, y también como algo que podría ser conocido con el puro saber sin la actitud de fe" (W pág. 299).

¹³³ W pág. 300.

¹³⁴ W pág. 300.

¹³⁵ W pág. 301.

amado tanto cuanto este le quiera comunicar"¹³⁶. El amor no tolera otra medida que el amor mismo: "la verdad es la medida del ser, pero el amor es la medida de la verdad"¹³⁷.

De este modo se comprende lo que significa "actitud de servicio" en cuanto fundamentada en la fe -como algo inmanente al conocimiento mismo- y orientada al amor.

Servicio significa que la actitud ante los objetos en general es la "disponibilidad": el sujeto pone a disposición de los objetos su ámbito espiritual para que ellos se develen más plenamente en él¹³⁸. El trabajo fenomenológico es el servicio activo del sujeto mediante el cual deja que los entes se develen. Es un trabajo fenomenológico integral, que busca el "logos" de los fenómenos mirando en primer lugar al "pulchrum" y al "bonum" en sus relaciones con el "verum". Análogamente, "vista desde Dios, la creatura tiene verdad en sí misma solo en cuanto esalzada siempre de nuevo de su nada en la esfera del ser y de la verdad divinos"¹³⁹.

Cuando la disponibilidad servicial se refiere a otras personas, dejarlas que se manifiesten implica una actitud de diálogo atento a las perspectivas ajenas. El diálogo supone, por una parte, fe en lo que el otro testimonia y el testimonio propio como respuesta coherente de una verdad vivida y, por otra parte, la mirada idealizadora y creativa del amor, que mira al otro no sólo con la mirada de la justicia (lo que es) sino también como Dios lo ve (como debe ser de acuerdo a su idea arquetípica)¹⁴⁰.

D. Confesión (testimonio)

"Bekennnis" significa "confesión" en el sentido de "reconocimiento"; también significa declarar o hacer "profesión" de algo (de la fe, por ejemplo) y en este sentido es también "testimonio". En alemán viene del verbo "kennen", que significa "conocer". Balthasar aprovecha

¹³⁶ W pág. 301.

¹³⁷ W pág. 301.

¹³⁸ "El ingreso en este espacio significa para el objeto la elevación en una zona superior del ser, gracias a la cual elevación -que no se funda en su existencia como objeto- adquiere la posibilidad de explicar aquella riqueza que con derecho era considerada por el sujeto como el desarrollo de la esencia del objeto" (W pág. 302).

¹³⁹ W pág. 203.

¹⁴⁰ W pág. 303. Cfr. W págs. 73-78.

esa raíz común entre conocimiento ("Erkenntnis") y confesión ("Bekennen") para describir las características¹⁴¹ de esta última que viene a ser como el "caso pleno" del conocimiento de la verdad. La confesión y el testimonio (que también son agradecimiento en cuanto "reconocimiento") expresan en el lenguaje de la verdad (re-«conocimiento») la entrega amorosa y total de la voluntad¹⁴².

1. Develamiento ante Dios y velamiento en Dios

En primer lugar, Balthasar muestra que el estar develado de lo más íntimo de la creatura ante Dios es a la vez su velamiento en lo más íntimo de Dios. Develamiento y velamiento de una interioridad solo es posible y se da en Otra interioridad: "un misterio que no fuese alcanzado en el Misterio de Dios sería un misterio vacío"¹⁴³. Esto lo muestra con las siguientes afirmaciones:

1) La inclusión del ser y del saber contingentes en el Ser y Saber absolutos significa que "todo ser y toda conciencia mundanos están develados ante el Absoluto"¹⁴⁴.

2) Estar develado ante Dios no es un develamiento como ante alguien que está enfrente exteriormente sino ante Alguien que "fundamenta y abraza también desde adentro toda autoconciencia («Deus interior intimo meo»)"¹⁴⁵.

3) La libertad, la intimidad y el misterio, que hacen "del develamiento un acto de auto-develamiento que se da"¹⁴⁶, no desaparecen por el hecho de que la creatura esté desnuda ante su Creador. La Verdad absoluta, como develamiento de todo ser, no es una verdad anónima, general, accesible a todos, sino la Verdad absoluta, personal y libre: por eso "lo que está develado ante Dios está, precisamente por esto, también escondido y velado en Dios", cubierto por "el velo de su misterio

¹⁴¹ Los seres infraespirituales "testimonian y confiesan" ("bekennen und beichten") su esencia en su simple manifestación. En cambio el hombre "debe dar de sí un libre testimonio ("Bekennen")" (W pág. 191), que nunca es indiscreto (234). El que ama tiene siempre una disponibilidad para la confesión y el testimonio (239), pero la medida de la confesión está siempre a disposición del amado, no es exhibicionismo (240).

¹⁴² Cfr. W pág. 309.

¹⁴³ W pág. 307.

¹⁴⁴ W pág. 306.

¹⁴⁵ W pág. 306.

¹⁴⁶ W pág. 307.

interior"¹⁴⁷. Estar develado ante Dios no es ningún hacer pública la propia intimidad, sino, por el contrario es "un hacer misterioso y secreto lo que carecía de profundidad"¹⁴⁸.

Es justamente en la "apertura hacia Dios", en "el develamiento perfecto" en el cual la creatura no tiene más secretos ante El, "donde esta recibe participación en la arcana realidad de Dios y se vuelve capaz, ella también, de tener misterio en sí misma"¹⁴⁹.

En segundo lugar, Balthasar muestra que "la medida del velamiento y del develamiento ante el mundo se encuentra en la medida del estar develado ante Dios y del ser velado mediante Dios"¹⁵⁰.

Estar develado ante Dios -como "develamiento ontológico"¹⁵¹- es la garantía ("die Bürgschaft") de que la verdad de este mundo sea en general verdadera"¹⁵².

Ahora bien, lo que la creatura es -develada en base al acto creador de Dios- debe también serlo libremente: el estar develada ante Dios postula un "develamiento consciente de sí: la confesión y el testimonio"¹⁵³. No basta con "saber" que uno está develado ante Dios, hay que "ofrecerse" libremente a esta luz en virtud de una decisión y elección personales¹⁵⁴.

Si en virtud de su ser (la creatura) está abierta en dirección a Dios, está también decidida, gracias a su libertad, por Dios. Decisión significa una apertura de la voluntad y esta tiene su medida en la apertura de la inteligencia, la cual debe coincidir con la apertura del ser"¹⁵⁵.

¹⁴⁷ W pág. 307.

¹⁴⁸ W pág. 307.

¹⁴⁹ W pág. 307.

¹⁵⁰ W pág. 308.

¹⁵¹ "La verdad es el no-escondimiento del ser, y este no-escondimiento exige en la integridad de su concepto, un Alguien para quien no esté escondido" (W pág. 308).

¹⁵² W pág. 308.

¹⁵³ W pág. 308.

¹⁵⁴ W págs. 308-309.

¹⁵⁵ "Ist es auf Grund seines Seins zu Gott hin erschlossen, so ist es auf Grund seiner Freiheit zu Gott hin entschlossen. Entschluß besagt eine Öffnung des Willens, und diese hat ihr Maß in der Öffnung der Einsicht, die sich wieder mit der Offenbarkeit des Seins zu decken hat" (W pág. 309).

Para Balthasar los actos de "ofrecerse", "decidirse" y "elegir" nunca pierden su carácter fundamentalmente pasivo-receptivo. Así como "el único apriori" de la inteligencia es el estar abierta al ser, en la actitud de "indiferencia" que deja ser al ser, del mismo modo "el único apriori" de la voluntad es el "estar abierta" y "a disposición de la Voluntad de Dios"¹⁵⁶.

La confesión es pues un develamiento libre y consciente que ofrece a Dios lo que Dios ha dado y comunicado y elige lo que Dios revela que ha elegido.

2. Develamiento y velamiento en Dios como lugar del encuentro interpersonal

Ninguna creatura está sola delante de Dios. Cada persona sabe que las demás personas están "develadas y no-escondidas ante Dios junto con ella. Las creaturas están veladas unas a otras y develadas conjuntamente ante Dios", que es el único "lugar" donde ellas "están develadas mutuamente"¹⁵⁷.

Por eso, la verdad de las creaturas, especialmente la verdad de las personas, debe considerarse, por una parte, mirando "con los ojos de Dios", que implica, ver "lo que les falta con el «medium» de la imagen originaria ("Urbild") y medir y superar la distancia entre imagen originaria y copia ("Abbild") en (la visión en todas direcciones que tiene) un amor justo"¹⁵⁸.

Por otra parte, la verdad de las creaturas debe buscarse colaborando creativamente "en la configuración" ("Gestaltung") de su imagen ideal-real en el amor. La condición para colaborar en la "co-configuración" ("Mitgestaltung") de la verdad del mundo, radica en una actitud de "indiferencia" que se guía según Dios y le deja a El el último juicio¹⁵⁹. "La confesión del propio estado de develado ("die Enthülltheit") ante Dios y la confesión del estado de oculto ("die Verhülltheit") del prójimo ante nosotros son, ambas, un único aspecto en el interior de la confesión suprema del misterio de Dios"¹⁶⁰. Por eso el juicio último le corresponde a El.

¹⁵⁶ W pág. 309.

¹⁵⁷ W pág. 310.

¹⁵⁸ W pág. 310.

¹⁵⁹ W págs. 310-311.

¹⁶⁰ W pág. 311.

Conclusión

De esta manera Balthasar llega al fin de su "investigación filosófica", que ha considerado únicamente "la revelación de Dios que se verifica en la creación", en la cual Dios "se muestra" como "Dominus" y como "Principio y Fin, pero permanece por encima de todo como misterio inescrutable"¹⁶¹.

Como misterio Dios es conocido en la "forma" ("Form") de la autoconciencia humana", a la cual Balthasar define como "un pequeño misterio", es decir, como una configuración contracta del Absoluto ("Gestalt"). La autoconciencia "en su pequeño misterio de autocaptación en la luz interior (iluminación¹⁶²), en su personalidad y libertad, atrapa al vuelo ("erhaschen") un resplandor ("Schimmer")¹⁶³ de lo que podría ser la infinita identidad y libertad de la verdad divina"¹⁶⁴.

Dios es conocido como misterio "en la forma de cada verdad creada, que aun en su finitud nunca se ve despojada ("abstreifen"¹⁶⁵) del carácter de lo maravilloso (belleza) y de lo agraciado, de lo que sin por qué (sin fundamento) se abre (verdad) y se regala (bien)"¹⁶⁶.

Dios es conocido como misterio en "la indisoluble unidad y solidaridad ("Verbundenheit") de la verdad terrena con el movimiento del bien y el de la belleza"¹⁶⁷. El misterio de esta unidad y distinción¹⁶⁸ entre belleza, bien y verdad, "señala con suficiente claridad en dirección al sentido del misterio del ser"¹⁶⁹. La unidad y distinción entre los

¹⁶¹ W pág. 311.

¹⁶² La "Lichtung" como iluminación interior (Cfr. H III I, II pág. 782. G 5 pág. 412).

¹⁶³ Cfr. W pág. 173. Esto nos recuerda al "aperçu" scheleriano con el que Balthasar describe la percepción del "misterio sacramentalmente manifiesto" de Goethe (Cfr. A I pág. 441). Para Goethe, la revelación de la verdad acontece como una lenta configuración que el espíritu va haciendo secretamente y fructifica como una "iluminación" con la rapidez de un relámpago (Cfr. el capítulo sobre Goethe: II.II. 3.1.).

¹⁶⁴ W pág. 311.

¹⁶⁵ En el sentido de ser desvestida (develada) totalmente y despojada del velo con que Dios la cubre.

¹⁶⁶ W pág. 311.

¹⁶⁷ W pág. 311.

¹⁶⁸ "Existe un orden fundante según el cual el amor presupone el conocimiento y el conocimiento presupone el ser" (W pág. 312).

¹⁶⁹ W pág. 311.

trascendentales, que Balthasar ha ido mostrando paso a paso es "señal" que remite al "sentido" del ser, es decir a su verdad. Balthasar ha desarrollado su fenomenología de la verdad y del conocimiento siguiendo paso a paso -en un lenguaje unificado- el fenómeno de la apertura del ser en su carácter epifánico y comunicativo. A la apertura ("Erschlossenheit") del ser le corresponde la apertura de la verdad que se da en la apertura de cada ente y en la apertura al ser en general en la autoconciencia. La coherencia y fidedignidad del ser fundamenta la verdad como "emeth" y el conocimiento como fe. El carácter manifestativo de la apertura del ser -en su tensión entre fundamento y "Gestalt" (ser-ente)- tiene su correspondencia en el carácter de develamiento-velamiento de la verdad (aspecto estético de la verdad) que suscita la admiración y la veneración ante el misterio en el conocimiento. El carácter comunicativo-participativo de la apertura del ser fundamenta el carácter revelativo (manifestación libre, íntima y personal) de la verdad y da al conocimiento el carácter profundo de ser reconocimiento (del testimonio ajeno) y confesión y testimonio de la propia verdad vivida (aspecto ético y dialógico interpersonal de la verdad).

El misterio del ser "en su realización y acrecentamiento absoluto debe ser el misterio de Dios mismo: misterio de la entrega sin por qué, a la cual debe ser reconducido todo lo concebible como a la causa que se fundamenta a sí misma"¹⁷⁰.

A este descubrimiento del sentido último de todo en el Amor se llega al final del camino fenomenológico, que parte de la apertura del ser y va describiendo su misterio mediante el juego de develamiento-velamiento, hasta interpretar este juego como el modo de ofrecerse y comunicarse que tiene el amor. "Pero lo que está al fin de la serie como meta del desarrollo, desde otra perspectiva, es lo que estaba al principio como estímulo"¹⁷¹.

Dentro del orden de la fundamentación, el amor presupone la verdad y la verdad se tiene que fundamentar en el ser, pero "en la circulación de la eternidad, principio y fin coinciden" y "toda la serie de fundamentaciones están sostenidas por el fundamento último, que es el amor"¹⁷². Por eso Balthasar pone la imagen de "los serafines que cubren los ojos con sus alas" ante el misterio de Dios, para describir la actitud última de toda creatura espiritual como "glorificación" del

¹⁷⁰ W pág. 311.

¹⁷¹ W pág. 312.

¹⁷² W pág. 312.

Creador mediante la actitud de la "adoración"¹⁷³ dirigida hacia el mismo Dios..

Concluimos de esta manera con la presentación de una lectura casi lineal de **Verdad del mundo** que ha buscado seguir el hilo conductor de la perspectiva de Balthasar -la configuración de la verdad como develamiento-velamiento del ser- y desplegarlo lo más detalladamente posible. Hemos tratado de mostrar cómo Balthasar retoma una y otra vez, como punto de partida, la apertura del ser y el carácter manifestativo de la verdad, para centrarse en la revelación libre -que siempre es personal y dialógica. En ese ámbito, que es el del amor, piensa la relación analógica de la verdad mundana con la divina como misterio de participación y revelación. Las claves de lectura las hemos buscado en el juego de "develamiento-velamiento", en cuanto característico de la manifestación ("Erscheinung") del ser en los entes, describiendo la cual, Balthasar se aproxima al concepto teológico de Revelación ("Offenbarung") desde la perspectiva de un lenguaje renovado. En efecto, la apertura del ser, considerada como epifanía y comunicación (revelación natural de Dios en la verdad mundana), se va abriendo paso ascendentemente, en la fenomenología de Balthasar, hacia la Revelación libre y personal de Dios.

¹⁷³ W pág. 312.