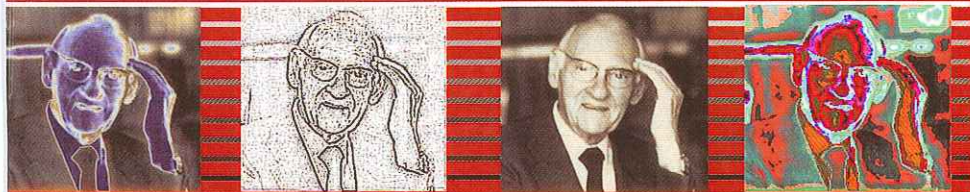


Lo Finito y La Finitud

Una Aproximación a H. U. Von Balthasar

JAVIER GUAJARDO-FAJARDO COLUNGA



HERGÓ
EDITORIAL

LO FINITO Y LA FINITUD
Una aproximación a H. U. von Balthasar

LO FINITO Y LA FINITUD
Una aproximación a H. U. von Balthasar

JAVIER GUAJARDO-FAJARDO COLUNGA

Herqu^é
EDITORIAL

Lo Finito y la Finitud. Una aproximación a H. U. von Baltahasar.

Copyright © Javier Guajardo-Fajardo Colunga

Copyright © de la edición Hergué Impresores, S.L.

Primera Edición: septiembre de 2005

Editado por: Hergué Editorial
Aptd. Correos nº 1.204
21080-Huelva-España

Ediciones: 670 56 27 25
Admon. y Pedidos: 617 35 51 81
Fax: 959 81 41 72 / 959 91 21 59
E-mail: hergue@hergue.com
Página web: www.hergue.com

Nota: todos nuestros libros pueden encontrarse en cualquier librería. Si así no fuere, por favor, indique a su librero que efectúe el pedido o la reposición de los ejemplares agotados. Si por alguna causa esto no fuera posible puede localizar todos los títulos en nuestra página web (www.hergue.com), donde hallará los datos técnicos de las obras, así como los precios, imágenes de portada, índice y prólogo, y desde donde podrá efectuar los pedidos de manera cómoda, rápida y segura.

ISBN: 84-95319-54-3

Depósito Legal: SE-491-2006 European Union

Diseño, maquetación y cubierta: Hergué Editores

Printed by Publidisa

Impreso y hecho en España // Printed and made in Spain

Para Ángela

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	11
PRIMERA PARTE: Planteamiento del problema	15
Capítulo primero: la fractura en el mundo teológico.	17
1. Introducción.	17
2. La Reforma: la relación finito-infinito desde la culpa y la salvación.	20
3. Posición de Santo Tomás en torno al problema del fin último. ..	26
4. El error de Cayetano y la posición del Concilio de Trento.	29
5. Un caso especial de naturalismo: Bayo.	32
Capítulo segundo: la doble repuesta de la modernidad.	35
1. El hombre como medida de todas las cosas.	35
2. Origen teológico del racionalismo.	35
3. El nacimiento filosófico de la naturaleza pura	39
4. La dialéctica finito-infinito como conciencia trágica.	43
Capítulo tercero: los precedentes inmediatos:	53
1. M. J. Scheeben.	53
2. Henri de Lubac.	58
Notas:	66
SEGUNDA PARTE: La estética teológica de H. U. Von Balthasar	79
Capítulo primero: posición original del hombre frente a la realidad	81
1. El punto de partida.	81
2. Dimensión estética del encuentro con el ser.	88
Capítulo segundo: La unidad de los trascendentales	93
1. Percepción y connaturalidad con el ser	93
2. Unidad de belleza y bondad	94
3. Unidad de belleza y verdad	98
Capítulo tercero: la ruptura del ser y el camino hacia la unidad	103
1. La unidad fracturada.	103
2. La recuperación de la unidad.	106
3. Paradoja y unidad en Kant.	107
4. Más allá de Kant.	113

Capítulo cuarto: el fundamento creador	115
1. La libertad entre la estética y la dramática.	115
2. La cuestión radical: el ser y la nada	118
Capítulo quinto: la nueva perspectiva	133
1. La presencia de lo absoluto en la realidad. Una aproximación .	133
2. Primera aproximación a la dialéctica positiva	134
3. Naturaleza y trascendencia	136
4. Revelación y libertad	141
Capítulo sexto: el tejido estético de la libertad	145
1. Experiencia estética y apertura a la trascendencia	145
2. La belleza como eternidad en el instante	146
3. La nostalgia, signo de lo incompleto	148
4. La idolatría como cosificación de la forma	149
5. La verdad de la belleza como recusación de la idolatría	151
6. Participación como religación desde el amor	154
7. Insuficiencia de las analogías	156
Notas:	160

INTRODUCCIÓN

*Hay un concepto que es el corruptor y el desatinador
de todos los otros. No hablo del Mal, cuyo limitado imperio
es la ética; hablo del infinito.*

BORGES («FICCIONES»)

Infinito es, en efecto, un concepto ante el que se desvanecen todos los intentos de definición. No es posible poner límites a lo que se presenta como aquello cuya naturaleza es esencialmente *indeterminación*. Y, sin embargo, es una idea presente en la historia del pensamiento en cualquiera de sus momentos, una constante de la que está tejida la investigación filosófica en sus múltiples y contradictorias modalidades. Parece, pues, que aun siendo algo esquivo e inaferrable resulta requerido por la propia dinámica de la razón. Sobre esto precisamente es sobre lo que nos proponemos reflexionar.

Pero ¿a qué nos estamos refiriendo cuando introducimos un vocablo tan escurridizo? No desde luego a un infinito *potencial*, a una serie indeterminada de elementos finitos, sino a lo que la tradición filosófica ha llamado, desde Anaximando, lo indeterminado, el *apeiron*. Con ello se está indicando una cualidad de lo real que sobrepasa, que está por encima o por debajo, de las determinaciones entitativas, pero que se halla en relación con ellas. La forma en que esta relación se define podría llamarse *fundamentación*. Es decir, entendemos que este factor de la realidad es aquello en virtud de lo cual es todo lo que es tal y como es. Lo ilimitado es, por consiguiente la realidad no entitativa que en su indeterminación *envuelve* lo finito dotándolo de un *status* ontológico. La tensión entre estos dos polos ha sido el eje vertebrador tanto de la antigua filosofía clásica (el ya mencionado *apeiron* de Anaximandro, el Uno insondable de Platón), como de toda la teología negativa de carácter cristiano; objeto de contemplación en las escuelas de Oxford, Florencia y París durante el Renacimiento; base de los sistemas idealistas (Spinoza, Fichte, Schelling, etc.), o raíz de la inagotabilidad del deseo humano en Baudelaire, Leopardi o S. Weil. En cualquier caso, se

identifique con un principio divino o simplemente con un principio negativo el que el pensamiento sufre el vértigo de lo inasible, lo infinito ha ocupado quizás los mejores momentos de la reflexión en torno al origen y sentido de la realidad.

Dando un paso más podemos preguntarnos qué tipo de presencia puede tener lo infinito en el ámbito de lo finito; es decir, investigar cómo pueden subsistir en el mismo mundo la realidad fundante, indeterminada e indefinida, y la fundada, finita y tangible. Si efectivamente lo infinito es el subsuelo donde se asientan los entes en su determinación, cómo es posible que no sean absorbidos por la infinitud, si es que no lo son; *i. e.*, si nuestra finitud es real y no sólo un momento de lo infinito. En la respuesta a esta cuestión es donde encuentra su perfecta ubicación, a nuestro juicio, la estética teológica de Han Urs von Balthasar. El teólogo suizo plantea desde la reflexión sobre la *forma* como lugar donde habita el resplandor del *lumen*, de la profundidad que en ella se manifiesta, la posibilidad de contemplar el ser como apertura a una plenitud cuyo sello se halla en su mismo origen. Siendo la realidad obra de una *libertad absoluta* se encuentra ante ella en una tensión dramática que explica su *forma* ontológica. A partir de los datos teológicos extrae las consecuencias filosóficas para una comprensión del ser atravesado por una dialéctica positiva en la que la síntesis no implica la superación de los términos que la constituyen.

Una correcta interpretación del pensamiento balthasariano exigía una revisión de los problemas que se hallan en la base, pues como alguien dijo no hay nada más absurdo que responder a algo que nadie ha preguntado. Por ello, hemos dedicado la primera parte del trabajo a exponer brevemente una cierta línea de pensamiento que nos pareció que podrían enmarcar adecuadamente aquello a los que la estética teológica ofrece al menos una vía de comprensión. Dada la amplitud del tema ha sido necesario recortar el itinerario hasta reducirlo a los momentos en los que la cuestión se plantea de un modo muy explícito. La abrumadora profusión de autores estudiados a lo largo de los siete tomos del *Gloria* da testimonio de que el campo de investigación es casi inagotable. En cualquier caso hemos buscado aquellos que configuran una línea que conduce *directamente* al problema que habíamos reconocido en la estética de Balthasar. Ciertamente la estética teológica de Balthasar está cargada de muchas otras cuestiones que por razón de espacio y de sentido común no hemos ni siquiera mencionado. Lo que únicamente pretendíamos mostrar es que una de la grandes cuestio-

nes de la tradición filosófica (la dialéctica finito-infinito) encuentra en este campo un tratamiento extremadamente fecundo.

Por último, no sería justo cerrar estas palabras sin mostrar mi más profundo agradecimiento al profesor Javier Hernández-Pacheco, que con su permanente atención e inagotable paciencia ha hecho posible la realización de este trabajo.

JAVIER GUAJARDO-FAJARDO COLUNGA

Primera Parte:
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

CAPÍTULO PRIMERO: LA FRACTURA EN EL MUNDO TEOLÓGICO.

1. Introducción.

El problema de la relación entre lo finito y lo infinito se halla en la base de cualquier sistema filosófico. En efecto, el establecimiento de una relación entre el fundamento y lo fundamentado en la que se defina la identidad de ambos se puede decir que, desde sus muchas formulaciones, ha sido uno de los ejes centrales de la reflexión filosófica a lo largo de toda su historia. Una de las cuestiones más arduas de las implicadas en el problema es cómo es posible que el fundamento, siendo infinito, no absorba a la finitud de lo fundamentado; esto es, cómo es posible la existencia de una magnitud finita junto a otra infinita sin que aquélla no quede reducida a un momento de ésta. Balthasar describe de un modo sintético la raíz del tema:

«Hay que pensar a partir de un dualismo insuperable: lo finito no es lo infinito. Platón: el mundo sensible terrestre no es el mundo ideal divino. Cuestión irrecusable entonces: ¿de dónde viene la escisión? ¿por qué no somos Dios? Primera respuesta: ha debido de haber una caída, una pérdida, y el camino de la salvación no puede ser otro que el retorno de lo sensible finito a lo inteligible infinito. Es la vía de todas las místicas no bíblicas».¹

Este camino tiene como término la disolución de la diferencia entre Dios y el mundo; el Uno es el fundamento último que recoge en sí la totalidad de lo existente. Aunque desde un punto de partida distinto el panteísmo moderno se mueve dentro del mismo esquema metafísico:

«Segunda respuesta: lo infinito, Dios, ha tenido necesidad de un mundo finito. ¿Por qué? Para perfeccionarse a sí mismo, para actualizar sus posibilidades».²

Frente a ambas respuestas el cristianismo sostiene la existencia de una diferencia radical entre el mundo divino y la realidad finita que no puede ser

superada de ningún modo. Así explica Gilson la novedad filosófica que supone la cosmovisión cristiana:

«Seguramente se pueden acumular como plazca los texto en que Platón pone al Uno en el origen de lo múltiple y Aristóteles al necesario en el origen de lo contingente. Pero en ningún caso la contingencia metafísica de que hablan podría exceder al unidad y el ser en el cual piensan. Que la multiplicidad del mundo de Platón sea contingente en relación a la unidad de la idea, es cosa natural; que los seres del mundo de Aristóteles, arrastrados de generaciones a corrupciones por la marea incesante del devenir, sean contingentes en relación al primer motor inmóvil, es igualmente natural, pero que la contingencia griega en el orden de la inteligibilidad y del devenir alcanzara alguna vez la profundidad de la contingencia cristiana en el orden de la existencia, es de lo que no tenemos ninguna señal y lo que no se podría pensar en concebir antes de haber producido al Dios cristiano (...) lo que faltaba tanto a Platón como a Aristóteles es el *Ego sum qui sum*».³

La nueva perspectiva que aparece con el cristianismo implica la visión del mundo como un todo autónomo que no puede reducirse a un momento del fundamento. Es fruto de una operación libre de Dios y, por ello, es algo distinto de él, posee sus propias leyes. Al ser creado, tuvo un inicio y tendrá un final, y el espacio que media entre ambos posee una sustancialidad propia, no es divino sino *histórico*. Pero, dentro de esta concepción, Dios no sólo ha creado el mundo, que funciona de acuerdo con su propio dinamismo, sino que sigue actuando dentro de él, con lo cual el problema planteado sigue en pie: ¿cómo puede una sustancia infinita actuar sobre una forma finita sin anular su autonomía?

A pesar de ello, la filosofía cristiana no observó problema alguno en la unión entre la realidad natural y otra sobrenatural, y la razón de ello quizás está en que poseía una noción del ser como abierto a la trascendencia, con lo que la entrada de lo sobrenatural no tenía por qué anular la autonomía de lo creado, sino dar cumplimiento al impulso hacia lo trascendente. Balthasar describe la armonía entre los dos ámbitos expresada en la continuidad entre el pensamiento filosófico y teológico:

«La teología cristiana lleva a su plenitud la teología precristiana, en la medida en que la absorbe, y aun si la rebajarla y la reduce a mera antesala de la teología, la hace vivir del mismo eros teológico que la orienta más allá de

sí misma. En Anselmo el *intelligere* está totalmente al servicio del *credere*, incluso cuando se prescinde metodológicamente del *credere* para dejar que se desarrolle el *intelligere*. Globalmente considerado, el pensamiento de Tomás de Aquino no difiere esencialmente del anselmiano. Para Tomás la normativa del pensar sigue siendo la unidad tradicional entre filosofía y teología, tal como la observamos en Platón y Aristóteles o en Agustín y Dionisio. Lo mismo puede decirse del Cusano, el cual sigue como modelo de pensamiento al unidad especulativa de Proclo y la unidad mística de Eckart».⁴

En todo este pensamiento la unidad del ser apunta hacia un misterio que lo fundamenta, de modo que su autonomía no se identifica con la autosubsistencia, sino con la realización de la tensión hacia un ideal que persigue como propio pero que no le pertenece; es lo que H. de Lubac denomina preocupación de universalidad.⁵ Es decir, es el objeto perseguido de forma natural lo que abre al horizonte teológico. El problema es, una vez aceptado que el ser está abierto a un fundamento que le sobrepasa, definir el modo en que este fundamentos puede fundamentar sin dañar la consistencia del ente en cuanto tal. Describir la cuestión tal y como se planteó en la modernidad nos ayudará a delimitar con mayor claridad sus contornos.

La unidad de los trascendentales en una imagen unitaria del ser quedó fracturada con la desaparición de las síntesis medievales. Son muchos los factores que determinaron la crisis, y no es nuestra intención analizarlos con detenimiento, pero es inevitable hacer alguna referencia a ellos para enmarcar el problema. Al margen de las circunstancias económicas políticas, etc., confluyeron ideales teológicos y filosóficos en la formación de una mentalidad determinada por un fuerte subjetivismo que, derivando hacia el racionalismo o hacia el fideísmo radical, generó una cierta cosificación del ser, que se reducía a sus determinaciones entitativas sin ninguna referencia a un fundamento común. Siguiendo el diagnóstico de Balthasar, son dos las corrientes que pueden señalarse como desencadenantes de la ruptura de la unidad entre filosofía y teología, entre naturaleza y gracia: la filosofía que nació bajo el signo de un predominio absoluto de la razón y la aparición, desde el ámbito teológico, de un nuevo modo de concebir la acción de la gracia. Según el mismo pensador, el resultado de la confluencia de ambas corrientes ha sido funesto tanto para la filosofía como para la teología, pues la teología se redujo cada vez más a exégesis y

la filosofía a la búsqueda de verdades descontextualizadas.⁶ Analizaremos en primer lugar la crisis en la esfera teológica, tanto en el ámbito protestante como en el católico, y posteriormente en la filosófica.

2. La Reforma: la relación finito-infinito desde la culpa y la salvación.

En líneas generales se puede afirmar que la Reforma supuso una alteración importante en el modo de concebir la acción de Dios en la historia que implicó una nueva visión de toda la realidad creada. Según Dilthey en este momento «se vive dentro de la esfera religiosa un antagonismo entre trascendencia y mundanidad (*representada*) en la antítesis entre la representación naturalista de la realidad mundana y la expresión apasionada y hasta cruel del sacrificio de la persona en las crucifixiones, tormentos de los mártires, monjes en éxtasis, etc.»⁷

Dentro de este contexto el pensamiento de Lutero emerge como la exaltación última de una contraposición radical entre la potencia de la realidad divina y la sustancial inconsistencia de la creación, herida e su misma entraña por el pecado. Parece indudable que la fuerte influencia nominalista contribuyó a su desconfianza de la razón. Recordemos que el nominalismo sostiene la incapacidad de la razón para penetrar más allá de lo fenoménico y, consecuentemente, resulta imposible demostrar la existencia de Dios, que pasa a ser *objeto* de otra facultad: la fe. La realidad queda, de este modo, dividida en dos esferas inconexas: la natural y la sobrenatural, que no comparten ningún lugar común. Junto a esto, y derivado de ello, se defiende un voluntarismo que, en palabras de García Villoslada, “raya en la arbitrariedad”.⁸ El orden moral no se funda en la naturaleza o en la perfección de Dios, sino en su voluntad. Por ello, las acciones no son buenas o malas en sí mismas, sino en la medida en que Dios las ordena o prohíbe. Es evidente la desarticulación del ser que esta tesis implica: la verdad y la bondad son dos dimensiones tan diferentes que Dios podría hacer bueno lo falso y viceversa.

Exagerando considerablemente las cosas se puede decir que Lutero da un paso más y sostiene no sólo que Dios puede hacer tal cosa, sino que la finalidad de la revelación es justamente hacernos ver que eso es lo que ha ocurrido. Por ello, puede afirmar:

«No es digno de ser llamado teólogo aquel que considera la naturaleza invisible de Dios comprensible por medio de sus obras, sino aquel que comprende la naturaleza de Dios, visible y vuelta hacia el mundo, por medio de la pasión y de la cruz. El teólogo de la gloria llama al mal bien y al bien mal, el teólogo de la cruz llama a las cosas por su verdadero nombre. La sabiduría que reconoce y contempla la sabiduría de Dios en sus obras, se engríe, ciega y endurece totalmente. Y la ley suscita la ira de Dios, destruye, maldice, vuelve pecador, juzga, condena todo lo que no está en Cristo. Sin embargo en sí no es mala, ni la ley debe ser evitada, pero el hombre sin la teología de la cruz hace un pésimo uso de las cosas mejores».⁹

La herida del pecado, dentro del este marco teológico, es de tal magnitud que ha provocado una perversión definitiva en nuestro modo de interpretar la realidad: nuestra mirada es falsa y, sin pretenderlo, vemos como bueno lo malo y como malo lo bueno. Para Lutero la acción del pecado no sólo dificulta el ordenado ejercicio de las facultades naturales sino que incluye una desorientación radical, una incapacidad total:

«¿Qué es por tanto el pecado original? Ante todo, según la sutileza de los teólogos escolásticos, es la privación o la ausencia de la justicia original (...) Pero luego, según el Apóstol y la simplicidad del modo de pensar en Cristo Jesús, el pecado original no es sólo la privación de una cualidad en la voluntad, tampoco consiste ni siquiera en una privación de la luz en el intelecto, de fuerza en la memoria, no, es, en sentido verdadero y propio la privación total del correcto funcionamiento y de la capacidad de ejercicio de todas las facultades, tanto del cuerpo como del alma, en resumidas cuentas del hombre entero, interior y exterior. Es, además, la propia inclinación hacia el mal, la náusea en el consuelo del bien, la repugnancia de la luz y de la sabiduría; y, viceversa, es amor al error y a las tinieblas, huida y horror frente a las buenas obras y camino hacia el mal».¹⁰

Por tanto, con el pecado se ha introducido una alteración en la relación del hombre con la realidad que le impide percibirla tal cual es. Y no se trata sólo de un carencia coyuntural o de un fallo en la mirada; es una connivencia en el error provocada por una incapacidad ontológica para situarse en la verdad. Llega Lutero a esta idea a partir del reconocimiento de la incapacidad del hombre para realizar su propia esencia; es decir, de la inidentidad de hombre consigo mismo. La tesis, aunque no en la formulación extrema de Lutero, se encuentra en germen en algunos autores agustinos que, frente al

semipelagianismo, tendían a acentuar la debilidad del hombre tocado por el pecado y determinado por la imperfección de la justicia humana, si bien es verdad que nunca llegaron a negar el valor de las obras ni del libre arbitrio, como hizo Lutero.¹¹ Pero quizás más importante que las ideas directas que recibiera del agustinismo sea la influencia que este ejerce en el modo de hacer teología. Frente a la especulación escolástica, la teología agustina parte de datos existenciales y, confrontándolos *directamente* con textos bíblicos, llega a consecuencias teológicas. Siguiendo este método Lutero no elabora un discurso abstracto, dogmático, sino que permanentemente remite al lector a su propia experiencia. A él no le interesa construir una doctrina filosófica sobre la naturaleza humana, sólo busca describir el dramatismo del hombre lanzado hacia la nada y rescatado por Dios.

No obstante, aunque no se trate de una propuesta antropológica, el modo de interpretar los datos nos sitúa ante una concepción del hombre distinta de la escolástica. Para Lutero, el hombre no es un ser acabado, cuyos rasgos ontológicos estén definidos, aunque no pueda actualizarlos por causa del pecado; por el contrario, el pecado ha dañado de tal modo la naturaleza humana que la ha situado al borde de la nada. El problema no es, pues, de potencialidades que necesitan actualizarse, sino otro más radical: el hombre es un punto de tensión entre el ser y la nada, aunque la gracia lo sostiene en el ser. A partir de esto pueden conceptualizarse como se quiera las cuestiones morales, pero lo decisivo es que Lutero introduce la inidentidad consigo mismo como rasgo esencial del hombre, la clave desde la que se pueden explicar todas sus acciones:

«El Hombre se encuentra siempre en el no-ser, en devenir, en el ser; siempre en privación, siempre en acto; siempre en pecado, siempre en la justificación, en la justicia; ¡esto es, él es siempre pecador, siempre penitente, siempre justo! (...) en efecto, justamente porque hace penitencia deviene de injusto a justo. Por tanto, la penitencia es el término medio entre la injusticia y la justicia. Así, está en el pecado como punto de partida; y en la justicia como punto de llegada. Por tanto, si siempre hacemos penitencia, somos siempre pecadores, sin embargo, por ello mismo, somos justos y somos justificados».¹²

Lo que define la esencia del hombre es su modo de situarse en la existencia: como un ser contradictorio, que se define por aquello que no es; que logra ser lo que realmente es si se niega a sí mismo, pues sólo desde el

pecado se entiende la gracia, que posibilita al hombre el acceso al ser. No es, por ello, el esfuerzo moral el motor para el despliegue de la propia esencia, es necesario sumergirse en la nada, en el pecado, para que desde ahí pueda Dios actuar.¹³ Es evidente que para ello ha de negar el hombre todo lo que en sí encuentre de bello, justo o verdadero, pues aceptarlo sería tanto como negar que toda la belleza, la justicia y la verdad provienen de Dios. Así pues, sólo llevando hasta el final el momento de la negación puede, desde la pobreza ontológica del hombre, emerger la potencia salvadora que realiza la síntesis de todo desde la cruz. Ello exige vencer las seducciones que representan los impulsos propios y reorientar la existencia hacia el poder *exterior* que ha vencido los criterios del mundo:

«No será en nosotros ni naceré en nosotros la justicia de Dios si antes no cae y sucumbe nuestra justicia. Y no resurgimos si antes no hemos sido caídos, porque el mal nos ha llegado a la base. Así, universalmente el ser, la santidad, la verdad, la bondad, la vida de Dios, etc., no será en nosotros si antes no devenimos nada, ignorantes, mentirosos, malvados y muertos frente a Dios».¹⁴

El gran paradigma de esta negación de sí mismo es la que ha realizado Dios al encarnarse y revelarse plenamente mediante la cruz, que es la máxima irracionalidad para los hombres pero que resultó ser la máxima justicia para Dios.¹⁵ En este movimiento Dios salva a mundo mostrándole la auténtica ley del ser ignorada por los teólogos de la gloria: para alcanzar la identidad propia, para llegar a ser lo que realmente se es, es necesario pasar por la negación de sí mismo. Esto es algo especialmente importante para el tema que nos ocupa pues eleva a rango ontológico una dialéctica que incluye la antítesis como momento constitutivo del ser. La influencia de esta interpretación en la filosofía futura es, como puede adivinarse, fundamental. En efecto, al situar la contradicción en la raíz misma del ser, Lutero forja uno de los pilares del pensamiento moderno: la tensión dialéctica como momento esencial del *logos* universal. Es cierto que ya en la antigüedad se habían formulado sistemas que incluían este dato, pero en Lutero adquiere un carácter existencial que resultará determinante para la historia.

Al reconocer el escándalo, la paradoja mediante la cual hemos sido salvados, la teología de la cruz es un correctivo a toda la sabiduría humana, pues en ella Dios se manifiesta en lo que el hombre desprecia, inaugurando de este modo una lógica en la que, frente a la dialéctica mundana, las cosas

encuentran su verdad a través de la contradicción. Es decir, la síntesis ha de pasar, necesariamente, por una negación y superación de la antítesis. Dicho en términos morales, mediante la experiencia del fracaso de todo lo que se ha considerado como bello, bueno y verdadero, el hombre se pone en disposición de reconocer la acción de Dios.¹⁶

Como ya hemos dicho, lo fundamental es que la perspectiva de Lutero apunta un modo de concebir el ser desde la inidentidad: el ente ha de negarse a sí mismo hasta hacerse nada para llegar a ser lo que es. La cruz es la manifestación más clara de esta dinámica. Esto, evidentemente implica una inversión de las categorías estéticas, pues la belleza del mundo, que se presenta como la forma que remite a una plenitud, es sólo apariencia en el sentido de engaño. Se entiende así el tradicional desprecio de la teología protestante por la teología de la *gloria* en cuanto resplandor de la presencia de Dios en el mundo, pues se sostiene que Dios se hace presente mediante la total ausencia de gloria. Desde esta clave interpreta Balthasar la dirección que toma la espiritualidad protestante y su influencia en el mundo filosófico:

«La amputación estética es característica de la vieja ortodoxia protestante, que siempre mantiene una actitud polémica frente a todas las formas exteriorizantes de la religión –desde la *iustitia mere imputativa*- Melancton- hasta el rechazo de todo recipiente y forma humana de la gracia en la liturgia y en las costumbres- en favor de la pura interioridad de la fe; interioridad a la cual además se contraponen en todo caso la obra de la redención, que ha de ser contemplada y comprendida, de un modo gráfico, como una sistemática dialéctica del Dios que se exterioriza a través de la nada y de lo que es contrario a él, y que, por consiguiente, encierra en sí mismo su propia nada y su contrario, tal como aparece –en virtud de una interpretación abusiva de la tradición mística- en Jacob Bohme, en Sechelling y en Hegel. De este modo, el protestantismo desemboca sin darse cuenta en la vieja teoría neoplatónica que, a través de una visión estética global, justifica en Dios mismo las contradicciones últimas, sublimadas desde la perspectiva cristiana en cielo e infierno».¹⁷

A la luz de esto se entiende por qué dentro del contexto de la tensión entre lo finito y lo infinito el luteranismo supone una afirmación incondicional de la infinitud, que se niega a sí misma en lo finito para redimirlo. Por ello, la salvación ha de ser extrínseca, pues la asunción de la finitud supon-

dría su desaparición en la potencia divina. El hombre es debilidad al borde de la nada, y su fuerza radica en que Dios mantiene la tensión a pesar de su naturaleza pecadora:

«Dios, en efecto, no quiere salvarnos mediante nuestra propia justicia y sabiduría, sino mediante una justicia y una sabiduría que proviene del exterior; no mediante una justicia que derive y nazca de nosotros, sino por medio de aquella que viene a nosotros proviniendo de otro lugar; no mediante aquella que germina de nuestra tierra, sino mediante la justicia que proviene del cielo: por tanto, necesitan ser instruidos en una justicia que proviene totalmente de fuera y que es extraña. A este objeto, en primer lugar, necesita ser extirpada nuestra propia justicia».¹⁸

Como se observa en el texto lo infinito es un ámbito radicalmente opuesto a lo finito, pues de no ser así se derivaría fácilmente hacia el panteísmo. Desde los presupuestos teológicos que acabamos de exponer la síntesis no sólo no puede ser alcanzada, sino que no debe serlo si se quiere salvar la realidad del hombre. Esta ontología, que posteriormente se formulará en sistemas más abstractos, es presentada por Lutero como la energía existencial que mantiene al hombre en tensión mediante la angustia, que en sí no es mala; es la experiencia que devuelve al hombre la conciencia de lo que es:

«Porque según el juicio de todos los devotos y por la experiencia que nos testimonian, la más grande tentación es no tener tentación. Y la mayor adversidad proviene de no tener ninguna adversidad (...) No es, en efecto, cuando no te sienta, sino cuando te siento airado, confío que tú me eres máximamente propicio».¹⁹

La mayor adversidad es la ausencia de adversidad porque ella mantiene el dinamismo del ser; la síntesis supondría, pues, su desaparición.

Queda claro, pues, cómo la desaparición de la unidad de los trascendentales es el punto desde el que se desintegra la imagen unitaria del ser y con ella su apertura a la trascendencia. En el caso de Lutero es evidente que la inversión dialéctica que propone (lo bello es falso pues la verdad se manifiesta en la cruz), genera una visión de la finitud en abierta contradicción con lo infinito. Ciertamente la teología de la cruz es, como veremos, un correctivo a cierto esteticismo, que tiene idéntico origen filosófico, pero la reflexión, bajo el punto de vista de Balthasar, no puede agotarse en ella sino

que, partiendo de la cruz, ha de elaborar una dialéctica en la que la negación sea superada sin anular la alteridad; es decir, en una dialéctica positiva que se recupere la unidad del ser con su fundamento. Pero la ruptura no se dio sólo en el ámbito protestante; también la teología católica tomó un camino de desintegración de los trascendentales. Lo veremos enseguida.

3. Posición de Santo Tomás en torno al problema del fin último.

De forma paralela a proceso de ruptura que acabamos de describir la teología católica también derivó hacia un cierto extrisecismo que, por un grave error histórico, se desarrollo amparado en la autoridad de Santo Tomás. H. de Lubac sintetiza de este modo el origen de la confusión:

«A finales del siglo XV, un autor prolijo, no desprovisto de valor, Dionisio el Cartujano, desarrolló una tesis que ha prevalecido en todas las escuelas de la escolástica moderna: sin un fin añadido a su fin normal, natural, no hubiera habido en el fondo del espíritu humano ningún *deseo de ver a Dios*, porque la naturaleza humana, como las restantes naturalezas creadas, no puede tender hacia otro fin que no sea el suyo *natural*. Resulta interesante que Dionisio fuera perfectamente consciente de que se oponía a Santo Tomás, al que refuta punto por punto. Ahora bien, en la generación siguiente, a principios del XVI, Cayetano retoma exactamente, en esencia, la tesis de Dionisio el Cartujano, sólo que en vez de ocuparse, como Dionisio, en refutar a Santo Tomás, pretende explicarlo en su gran comentario a la Suma Teológica, que durante cuatro siglos fue considerado como un texto autorizado».²⁰

Más adelante trataremos en detalle la historia de este problema, importante para la determinación del modo de presencia del fundamento en lo fundamentado, pero parece conveniente, antes de avanzar más, precisar la posición original de Santo Tomás.

El Aquinate aborda la cuestión del fin último del hombre dentro de la Suma Teológica en I-II. c. 1-5. Allí afirma que los actos humanos se especifican por su fin y que, por tanto, este no puede ser algo extrínseco al acto mismo.²¹ Fin que se determina mediante “el apetito racional, que llamamos voluntad”.²² La vida humana en su conjunto está orientada según un fin último, pues en naturaleza todo tiende hacia un único fin; y del mismo

modo que la voluntad de cada hombre se determina a un fin último “todos los hombres tienden naturalmente hacia un solo fin último”.²³ De este modo, todo lo que se desea, en la medida en que se desea bajo la razón de este bien, está determinado por tal fin; los apetecidos segundos lo son en orden al primer apetecible.²⁴ Y este fin no es otro que la felicidad, que no puede obtenerse a través de ningún bien creado, pues ninguno de ellos logra calmar totalmente el apetito; sólo el bien universal lo sacia, y este se halla en Dios.²⁵

Pero para colmar el apetito natural no basta el conocimiento de la existencia de Dios sino que, al ser el objeto propio del entendimiento las esencias de las cosas, la felicidad sólo puede consistir en la visión de la esencia divina, lo que implica “una unión con Dios como con su objeto”,²⁶ pues para la bienaventuranza se requiere un gozo en la verdad, que supone “el descanso de la cosa que ama en lo amado”.²⁷ Es decir, es necesario el máximo grado de unión entre lo finito y lo infinito, pero de tal modo que no finito no quede absorbido en la infinitud. Y es en este punto donde surge el problema. ¿es posible para el hombre la realización de este fin? En caso de no serlo habría puesto Dios un deseo en su creación llamado a no ser jamás satisfecho, pero si es posible no se ve qué sentido tiene la revelación. En cualquier caso, lo que sí parece claro es que el deseo de la visión de Dios pertenece, según Santo Tomás a la naturaleza humana.

J. A. Sayés afirma que Santo Tomás:

«Hace siempre la filosofía en función de la teología y la teología en función de la fe. Él parte de la fe: el fin último y único es de hecho para el hombre la visión beatífica y sobrenatural de Dios. Y, a partir de ahí, comienza la especulación filosófica».²⁸

Aunque es cierto que el punto de partida es el dato revelado, la filosofía que se articula a partir de él tiene que poseer una determinada concepción global del ser que dé razón de la unidad de la verdad. Está justificado, pues, un análisis de los datos *exclusivamente* filosóficos buscando en ellos una coherencia interna.

Después de haber definido la vida del hombre como tendente hacia un fin único y universal, se plantea la posibilidad de que pueda conseguirse; es decir, se cuestiona si el hombre es capaz de realizar aquello a lo que está destinado. En principio no puede suponerse que no sea así, pues:

«La naturaleza no falla en cosas necesarias. Pero nada hay más necesario para el hombre que aquello por lo que se consigue el fin último. Luego no falta esto a la naturaleza humana. Por consiguiente, el hombre puede conseguir la bienaventuranza por sus medios naturales».²⁹

Santo Tomás parte de una concepción del naturaleza de origen aristotélico, en la que todos los fines han de encontrar los medios para su realización. Siendo el fin del hombre la felicidad perfecta ésta ha de ser posible. Pero junto a ello, también sostiene que:

«La bienaventuranza última, que está preparada para los santos, supera el entendimiento y la voluntad del hombre».³⁰

O, lo que es lo mismo, el destino que el hombre está llamado a conseguir para la plena realización de su humanidad, se muestra como inalcanzable (pues la beatitud preparada para los santos ha de consistir en la realización plena de todas las potencialidades humanas; de no ser así, de ser algo *extraño* a su esencia no tendría sentido alguno para la vida del hombre). El ser, por consiguiente, ha de estar abierto más allá de sí a un horizonte de fundamentación que supera toda posibilidad de cumplimiento desde la naturaleza pero que, sin embargo, es el fin de todas las acciones del hombre y, por tanto, no se puede renunciar a él sin dejar frustrada su tendencia natural.

Ante la paradoja, Santo Tomás distingue una bienaventuranza imperfecta, que puede el hombre conseguir con sus propios medios, de la bienaventuranza perfecta, que es el fin último, imposible de conseguir. Afirma, además que no sólo para el hombre el imposible, sino que:

«Ninguna otra criatura puede conseguir la bienaventuranza última por sus medios naturales».

Por tanto, es la creación en su totalidad la que reclama un fin que la supera infinitamente. Esto es, lo sobrenatural está presente en la naturaleza al menos como *anhelo*. Por ello, aunque no deducible de la estructura natural, es una hipótesis que se encuentra latente en ella. Como se observa, aunque desde unos presupuesto totalmente distintos a los de Lutero, Santo Tomás coincide con él al sostener que para que el hombre y la creación lleguen a ser lo que realmente son; es decir, para que actualicen plenamente todo el contenido de su esencia, es necesaria la intervención de un elemen-

to exterior a la naturaleza. No tiene sentido, pues, plantearse la posibilidad de una naturaleza completamente desprovista de alguna *huella* de lo sobrenatural, porque en su entraña misma se encuentra el deseo de infinito, la voluntad de alcanzar una unión con aquello que sobrepasa toda expectativa. Es decir, el misterio está anclado en lo más profundo de la realidad.

Escoto trata el tema de un modo parecido. Por ello, no nos detendremos en su análisis. Basta apuntar que parte de que la naturaleza es capaz de recibir los dones sobrenaturales y, en la medida en que la perfecciona, estos dones se constituyen en objeto de su deseo, aunque no pueda alcanzarlos.³¹

4. *El error de Cayetano y la posición del Concilio de Trento.*

Ante la alternativa de caer en el extrisecismo o comprometer la gratuidad de la gracia, Cayetano realiza un análisis que intenta superar ambos extremos. Para ello, parte de que cualquier apetito natural ha de encontrar *necesariamente* una satisfacción en la misma naturaleza; por tanto, no puede existir en la criatura racional el deseo de la visión beatífica. En el estado natural se da sólo una potencia obediencial, que se reduce a mera capacidad receptiva. De este modo se salva la gratuidad de lo sobrenatural, la distancia entre el fundamento y lo fundamentado, pero no se explica cómo lo que constituye la máxima perfección para el hombre no es naturalmente apetecido. Se conciben, de este modo, lo natural y lo sobrenatural como dos órdenes paralelos. Lo que nos interesa señalar de un modo especial es que lo que *realmente* se ha alterado para llegar hasta esta idea es la imagen misma del ser, que ahora se entiende cerrado dentro de sus límites.

El origen de ello quizás haya que buscarlo en el análisis ontológico que lleva a cabo. Según Cayetano la existencia de la sustancia es sustancia, y la existencia del accidente es accidente, mientras que para Santo Tomás el *esse*, si bien es según la esencia, no pertenece al orden predicamental. No es accidente, pues el *esse* es la absoluta perfección, ni es sustancia porque:

«Al actuar a la sustancia no se reduce a ella, como si lo imperfecto pasase a ser lo perfecto, sino más bien se transita de la perfectísima actualidad a la potencia receptiva del mismo ser en sí».³²

Es la *primera* perfección pues ninguna forma alcanza su perfección antes de su existencia. Por el contrario, según Cayetano, el *esse* es la perfección *última* de la sustancia. Esta noción predicamental del *esse* determinó un nuevo modo de concebir la analogía que modificaba la relación entre el fundamento y lo fundamentado, entre lo infinito y lo finito.

Para Santo Tomás el ser se predica de Dios y del hombre con analogía de atribución propia y con analogía de proporcionalidad intrínseca.³³ Es decir, el *ser* se da en Dios y en el hombre según más y menos, y de acuerdo con una semejanza de relación. Esta analogía es la que permite concebir de un modo unitario el ser y establecer en él una proporción o una relación interna. Por ello, las propiedades trascendentales se implican unas a otras, y el más y el menos en el que se dan tiene su razón última en la existencia del máximo: lo infinito. Es la base de las cinco vías, y sobre todo de la cuarta. En efecto, en todas ellas se argumenta a partir de una concepción del ser abierto a la trascendencia. Cayetano, por su parte, hace desaparecer la analogía de atribución intrínseca, con lo que cada ente queda encerrado en sí mismo, pues el *esse* se reduce a su posición en la existencia. Con esto desaparece la participación y lo que ella lleva asociado: la apertura a un horizonte infinito.

Es de este modo como se introduce la hipótesis de una *naturaleza pura*, con la idea de un ser encerrado en sí mismo, que tiene ya el *esse* que le corresponde, el proporcionado a su esencia. Así sí se entiende que cualquier deseo o inclinación que en él se halle ha de poder encontrar su satisfacción dentro de la estructura natural. Como señala H. de Lubac, lo dramático es que esta interpretación pasó por ser el genuino pensamiento de Santo Tomás, y por consiguiente tuvo una enorme influencia en el pensamiento católico. Igual que en Lutero, la realidad queda fracturada en dos órdenes distintos, lo que lleva a postular la existencia de una doble finalidad en la naturaleza, y ello implica que:

«El destino del universo ha cambiado en el transcurso de los tiempos, sin que haya cambiado por este hecho en la estructura de este universo y en la esencia de los seres que lo componen; suponiendo que Dios no hubiese querido dejarse ver o que esta visión fuese absolutamente imposible, todo hubiese permanecido exactamente igual en la constitución del universo y del hombre (...) No hubiese podido imaginarse una tergiversación más categórica del pensamiento del Maestro por parte de los comentaristas».³⁴

La *devotio moderna* encuentra en esta posición todo su fundamento. La afirmación de lo sobrenatural pasa una negación del mundo natural, que aparece como un obstáculo, un mal que ha de ser superado. No sólo la teología, sino la vida cristiana en su conjunto, derivó hacia un cierto pesimismo respecto del mundo; un ansia de huida impregna toda la espiritualidad, pues no es posible reconocer en las realidades creadas huellas del bien al que se aspira.³⁵

A pesar de esto es justo señalar que la teología dominante no refleja en este punto la doctrina oficial de la Iglesia católica, pues el Concilio de Trento, lejos de mantener el dualismo entre lo natural y lo sobrenatural, subraya el carácter real e intrínseco de la gracia, que no introduce una nueva finalidad. En el decreto sobre la justificación es donde podemos reconocer con más claridad la posición del Concilio sobre el problema que nos ocupa. El capítulo séptimo aborda qué es la justificación y se afirma que comprende dos aspectos: por un lado supone “la remisión de los pecados y por otro la santificación y renovación del hombre interior”.³⁶ A continuación estudia sus causas siguiendo un esquema aristotélico. La causa final es la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna, la eficiente Dios, que gratuitamente lava y santifica, la meritoria Jesucristo, y la instrumental el bautismo. El tema de la causa formal fue el que suscitó mayores discusiones, pues el agustino Seripando proponía una *doble justicia*: la del hombre, que es insuficiente, y la del hombre, que es la que se le imputa y la que lo justifica. Frente a esta interpretación, el Concilio terminó afirmando que la única causa formal es la justicia de Dios; no aquella con la que Él es justo, sino aquella con la que justifica al hombre. En Concilio cita literalmente a San Agustín e indica que:

«La gracia justificante es algo más que mero favor puntual, actualista y transeúnte; es un don estable, aposentado en el interior del hombre; implica por tanto una realidad ontológica, de suerte que el justificado no sólo se llama, sino que es verdaderamente justo».³⁷

La tesis Seripando, tratando de conciliar la formulación católica con la de Lutero supone, de forma paradójica, un mayor alejamiento. Efectivamente, al introducir un doble principio de justificación establece un paralelismo entre el orden natural y el sobrenatural contrario a la intención tanto del Concilio como de la Reforma. No pretende Lutero afirmar la autonomía del orden creado, que es incapaz de lograr sus propios fines, sino que sostiene

que la naturaleza herida es tendencia hacia la nada y sólo la presencia de la gracia la mantiene en el ser. Seripando, por el contrario, defiende la eficacia, aunque insuficiente, de la justicia humana. El mundo, de este modo, puede desarrollarse a partir de un dinamismo autónomo y la justificación de Cristo se aplica sólo para completar la acción del hombre. Al subrayar la unidad de la causa formal el Concilio supera el extrinsecismo que latía en la propuesta de Seripando y así, aunque desde una perspectiva más jurídica, se acerca más a la tesis de Lutero que el intento de Seripando. De hecho, los redactores conciliares recurren a San Agustín, que pone especial énfasis en la incapacidad del hombre para existir sin la gracia.³⁸ No es extraño que acuda a él, pues San Agustín expone en numerosos textos la necesidad de superar la idea de que la gracia es un mero auxilio exterior. Insiste en la idea de que se halla inserta en la estructura ontológica del hombre haciendo posible su existencia. Tanto es así que algunos críticos han llegado a sostener que en su pensamiento no se distingue con claridad el orden natural del sobrenatural, lo que, dicho sea de paso, no es cierto.³⁹ En cualquier caso, esto sería objeto de un estudio aparte; sólo nos interesaba señalar cómo el Concilio de Trento evita el planteamiento de la finitud natural como un todo autónomo, sin la presencia en ella del fundamento infinito.

5. Un caso especial de naturalismo: Bayo.

Bien distinta de lo expuesto, aunque en apariencia semejante, es la tesis de Bayo. Según este autor, el hombre antes del pecado original se encontraba en una posición de integridad que le hacía capaz de realizar todas las exigencias de la naturaleza humana, pero después del pecado queda esclavo de la concupiscencia e inclinado de forma irremediable hacia el mal, de modo que es incapaz de realizar ninguna obra buena. Incluso aquello que aparentemente son cosas buenas en realidad son pecado, pues sólo agradan a Dios las acciones que se realizan por amor a Él, y este amor sólo es posible cuando se le conoce por la fe y se le ama con amor de caridad. Tratando de volver a la tradición agustiniana mediante una purificación de la influencia escolástica de Aristóteles, en realidad Bayo se coloca en las antípodas del pensamiento de San Agustín.

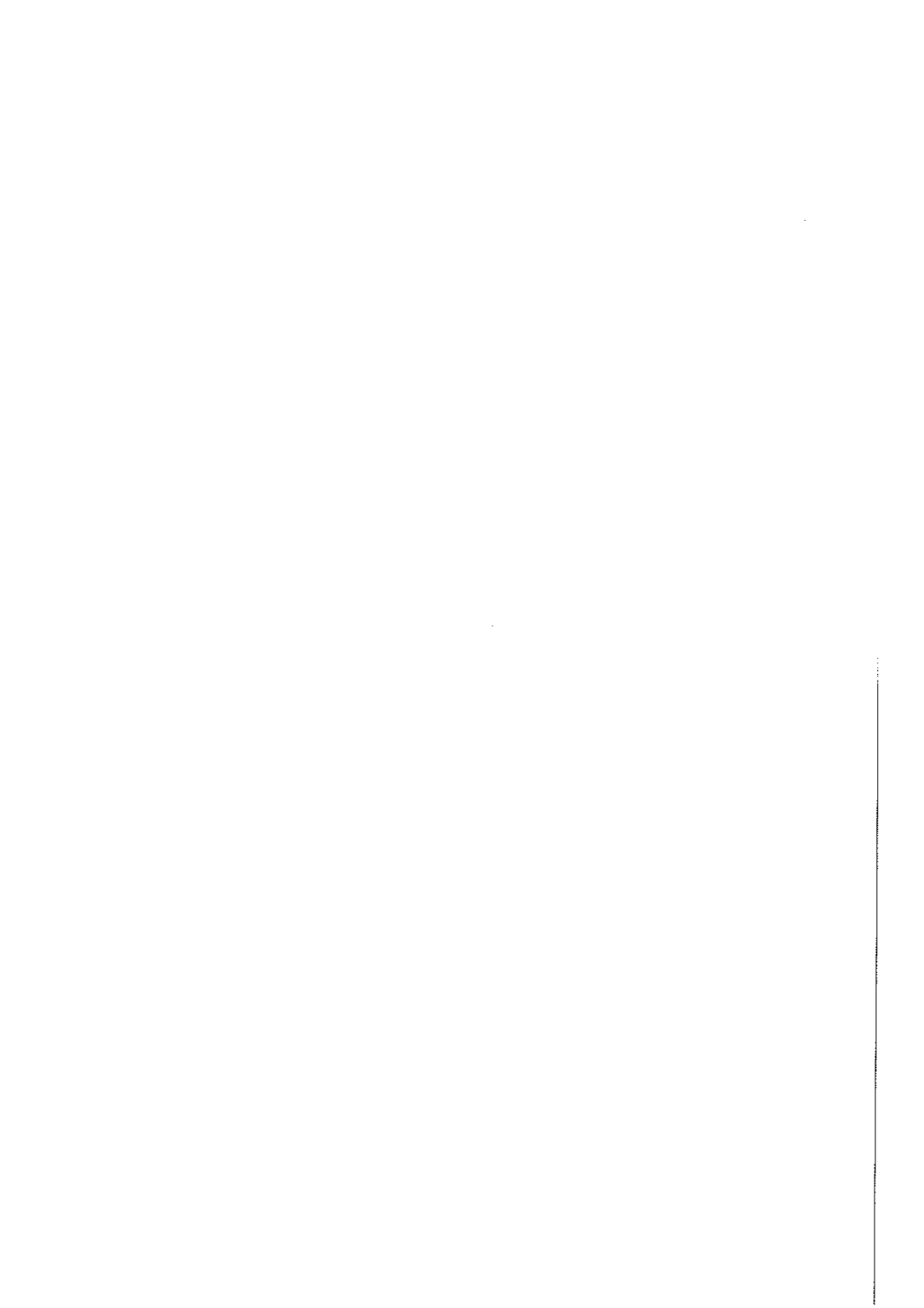
Dentro de su doctrina la gracia no tiene otro fin más que el de proporcionar un instrumento para realizar aquellos actos que lograrán para el

hombre la recompensa adecuada. En el fondo, se trata del mismo problema que apuntábamos al principio: al perder la perspectiva del ser como unidad trascendente se confunde autonomía con autofundamentación, de modo que para afirmar la realidad de lo finito no queda otra salida más que negar una posible presencia de infinito en él. De Lubac señala de este modo la raíz de la cuestión:

«El naturalismo latente aquí no es menos fuerte, sino que se dobla por añadidura con un extrinsecismo radical: la naturaleza humana, sin estar abierta a la gracia en el sentido como lo entiende el cristianismo auténtico, ya que su fin sigue estando en a la media de sus exigencias creadas, no posee tampoco esa interioridad sin cuya profesión ni hay entrada posible en la filosofía, ya que a su operación natural se declara indispensable una intrusión extranjera».⁴⁰

Ciertamente, admite Bayo la presencia de un elemento extraño a la naturaleza, pero sin otra finalidad que la de ponerse al servicio de ella.; el único fin de la gracia es completar la naturaleza, no elevarla y, en este sentido se puede hablar de una reducción de lo sobrenatural a lo natural; es decir, el fundamento se agota en su fundamentación quedando, pues, reducido a un momento de lo fundamentado.

El error de Bayo es doble, pues al desaparecer la gratuidad de lo sobrenatural desaparece también la naturaleza en cuanto tal. Dentro de la tradición agustiniana, la naturaleza posee su propia vida desde la creación y, en su nivel espiritual, tiende hacia una perfección que sólo logra en un ámbito que le sobrepasa. Bayo, por el contrario, sostiene que el momento de la conversión no implica una apertura a lo trascendente sino un cumplimiento de lo immanente.⁴¹ De algún modo es coherente con sus propios presupuestos, pues para él la naturaleza no posee la *profundidad* que se deriva de su unidad. Volveremos sobre el problema, pero antes es conveniente analizar otra vertiente que se deriva igualmente de la desarticulación de los trascendentales.



CAPÍTULO SEGUNDO: LA DOBLE REPUESTA DE LA MODERNIDAD.

1. El hombre como medida de todas las cosas.

La modernidad, además de por el protestantismo y por cierto extrinsecismo dentro de la teología católica, está marcada por el nacimiento de una mentalidad nueva, aparentemente alejada de la teología protestante pero que conduce a un mismo subjetivismo; se trata del racionalismo. Junto a la visión de la inconsistencia radical de la realidad creada que acabamos de ver se desarrolla una forma de pensamiento basada, según Guardini, en:

«La sensación de que la existencia no tiene límites (...) El mundo se considera como infinito: en sentido estructural, como conexión del sistema universal, que se extiende a lo inacabable; en sentido genético, como conexión de un acontecer cuyo comienzo se retrotrae cada vez más y cuya meta se desplaza a un porvenir cada vez más lejano».⁴²

El proceso se abre con la aparición de un tipo de humanismo que pretende recuperar la idea clásica del hombre como *medida de todas las cosas*. Hemos visto que en la tradición filosófica se entiende que el factor que logra reunir todas las potencialidades del hombre lanzando al sujeto más allá de sí mismo es el *eros*, que lo conduce a la búsqueda de un ideal que nunca conquista pero que mantiene la unidad en la tensión hacia él. En el transcurso del siglo XIV empieza a entenderse que el factor unificador no es otro que el hombre mismo.⁴³ Veremos algunas de las formas que adquiere esta centralidad del hombre.

2. Origen teológico del racionalismo.

H. de Lubac sitúa una de las fuentes del racionalismo moderno en la producción de un autor franciscano poco conocido pero cuya importancia

es decisiva en la formación de la nueva mentalidad: Joaquín de Fiore. En su extensa obra *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* H. de Lubac demuestra cómo las influencias de la forma del pensamiento del franciscano pueden reconocerse en los pensadores más representativos del pensamiento moderno. Al margen de que se pueda discutir la influencia *directa* de Fiore en la filosofía moderna no es posible negar que en sus obras se apuntan líneas que posteriormente se desarrollan más ampliamente. Por eso es interesante ver algunas de sus claves.

Joaquín de Fiore escribe en pleno siglo XII, cuando la teología cristiana llevaba, por tanto, años de reflexión sobre la naturaleza y el sentido de la historia. Inspirándose en esa tradición, fundamentalmente en la reflexión de los Padres, divide la historia según el esquema de *las tres edades, los tres estados*, o los tres *reinos* sucesivos atribuidos respectivamente a las tres personas de la trinidad divina y que se distinguían comúnmente, siguiendo a san Pablo, en la Historia de la salvación; eran el reino del Padre, que se extendía a los ocho *días* de la creación. Luego el reino del Hijo, inaugurado por la promesa del Redentor hecha a Adán al día siguiente de su pecado. Por fin, el reino del Espíritu, que abarcaba todo el tiempo de la Iglesia y que debía continuar, como ella, hasta el fin de este mundo: *novum et aeternum testamentum*.⁴⁴

Dentro de esta estructura Joaquín de Fiore introduce una novedad radical al hablar de una nueva era, un tiempo histórico diferente que, aunque expuesto con los mismos términos que la teología anterior, ofrece una transformación radical de la imagen de la historia que hasta entonces había inspirado al pensamiento teológico. Para él:

«La Edad del Padre se extendía hasta la hora de la encarnación redentora; entonces había comenzado la edad del Hijo, que era también la de la Iglesia presente; pero pronto, ya *iniciada* o anunciada en figura, debía sucederle, sobre esta misma tierra, una tercera edad (él prefiere decir un tercer estado o un tercer tiempo), la última, que se caracterizaría por el reinado del Espíritu Santo».⁴⁵

El cambio es evidente: lo que antes se entendía como el eje de la historia, el punto central que constituía la síntesis de todo lo anterior y de todo lo que posteriormente se había de desarrollar, la encarnación de Cristo, se disuelve ahora como un momento del despliegue del Espíritu, que emerge

en la historia venciendo la carnalidad presente. Se anuncia con ello la aparición, dentro de la historia, de un estado en el que las contradicciones serán superadas bajo el reinado del Espíritu. El paso hacia la utopía como motor de la historia, característica esencia de la modernidad, es sólo la secularización de las categorías interpretativas.

Según H. de Lubac:

«La raíz *lógica* --no decimos la ocasión histórica o el origen psicológico- de la teoría de las tres edades hay que situarla, en Joaquín, en su primer principio de exégesis, a saber, en su idea de una *concordia*, por decirlo así, letra por letra, entre los dos Testamentos».⁴⁶

Básicamente se trataba de establecer un minucioso paralelo entre los personajes y acontecimientos del Antiguo y del Nuevo Testamento hasta descubrir una estructura ideal eterna, una forma que pudiera convertirse en ley universal para interpretar los distintos hechos históricos. Una vez descubierta la norma había de ser posible deducir los hechos futuros de los pasados. Nada tiene que ver esta exégesis con las alegorías usadas por los Padres, que veían en las realidades veterotestamentarias anticipaciones pedagógicas para una mejor comprensión de la encarnación. Pero lo importante aquí no es el método de interpretación sino la concepción del ser y del tiempo que hay detrás y que, como trataremos de demostrar, son sustancialmente distintas en Fiore y en la tradición anterior a él.

Al tratar el sentido de la Escritura los primeros pensadores cristianos se encontraron con una imagen de la historia que, construida sobre la base del tiempo mítico, había sufrido muchas transformaciones hasta llegar a la concepción cristiana. En sus primeros momentos Israel debió compartir con el resto de pueblos vecinos la concepción mítica cultural de la historia según la cual:

«Creación y tiempo son originariamente un acontecimiento vertical. Dios está en lucha con el caos (el *abismo*, el *mar*, la *serpiente originaria*, el *enemigo*) y a través de su victoria consolida el mundo. El hombre (primitivo), en cuanto representante de Dios ha sido constituido rey del mundo. El rey (de Egipto, de los sumerios, de Babilonia, de los hititas, de Canaán) representa a Dios ante el pueblo y al pueblo ante Dios».⁴⁷

Desde el punto de vista cultural, el rey vuelve a hacer presente, mediante los ritos, la lucha originaria de Dios contra las potencias del caos y ratifica su victoria y, con ella, la salvación para el año que comienza. Así, la historia en su totalidad es entendida a partir de estas acciones, que se repiten periódicamente. En este esquema el sentido de los acontecimientos históricos queda totalmente volcado en su inserción dentro de la verticalidad de la acción ritual. Esto es tanto como decir que no existe la historia, pues los hechos carecen de valor en sí mismos, son sólo *sombras* de las realidades divinas y, por tanto, el tiempo en el que transcurren es únicamente el espacio de lo que se ha devaluado, de lo insustancial.⁴⁸ Natural y sobrenatural son, en este caso, dos magnitudes contradictorias.

Rad explica cómo en Israel se produce una progresiva historización del paradigma mítico. En primer lugar, ligando las acciones culturales a acciones históricas atribuidas a Dios; a continuación, ordenando en una sucesión temporal estas acciones culturales; y, por último, contemplando el conjunto como un proceso único e irrepetible. El tiempo mítico sigue, no obstante, presente de algún modo, pues los hechos fundamentales, salvíficos, son re-vividos en las fiestas, pero esto no anula el carácter lineal que define la totalidad de curso. La introducción de este nuevo modo de contemplar la realidad temporal tiene, en palabras de B. Forte, como doble consecuencia inmediata la valoración del tiempo histórico y su permanente apertura a un futuro no deducible de ninguna premisa.⁴⁹

Con ello se define una concepción del tiempo como una realidad subsistente y que forma parte del tejido mismo de la existencia y que, como ella, encuentra el fundamento de su sustancialidad en *algo* no deducible de la historia.

Con el cristianismo aparece un nuevo modelo escatológico que modifica el anterior, aunque manteniéndolo en lo esencial. Según Balthasar con el cristianismo se vuelve a valorar de un modo especialmente intenso la *dimensión vertical* del tiempo, su vinculación con lo eterno: «la salvación ha descendido verticalmente de Dios y a través de la resurrección y de la ascensión de la cabeza de la humanidad ha abierto nuevamente a ésta el camino vertical hacia la eternidad. Esto es lo único que cuenta, y el tiempo de la historia de la Iglesia sólo es, desde el punto de vista de la lógica de la revelación, una espera de la manifestación (*parusía*) de lo que ya es presencia (*parusía*) oculta».⁵⁰

Se entiende que la historia posee una *forma* que ha sido revelada en Jesucristo como lugar de la síntesis entre lo infinito y la forma finita. Con ello el tiempo adquiere una nueva determinación, pues sin dejar de ser lo que es (una realidad sustancial) se interpreta como el *médium* en el que lo eterno imprime su forma.⁵¹ Así pues, el tiempo no es una dimensión que ha de ser superada en el futuro escatológico, sino que su *forma* ha de desplegarse en la historia hasta la consumación final.⁵²

Ahora puede observarse con mayor nitidez la novedad del principio que introduce Fiore. En su obra el eje de la historia y, por consiguiente, lo que define el sentido del tiempo, no es ninguna *forma* sino el Espíritu que asume todas las formas *superándolas*. Por ello, en la tercera era, “no sólo las almas, que por su naturaleza son sutilísimas, sino también los cuerpos se espiritualizarán”.⁵³ Fiore construye, de este modo, un marco interpretativo, hasta entonces inédito, basado en dos principios: a) el criterio de conocimiento es la coherencia lógica con un elemento que se toma como paradigma exegético al cual se somete la experiencia (lo que anuncia las ideologías como sistemas formales en lo que la experiencia queda subordinada a un sistema ideal), y; b) sobre esta base se establece el desarrollo histórico como todo autónomo cuya realización última se concibe dentro de la misma historia, en un futuro todavía no realizado pero que se puede determinar partiendo de una ley universal (lo que posteriormente se llamará la utopía). Con ello la estructura mental de la modernidad se encuentra ya delineada.⁵⁴ En síntesis, se puede afirmar que para Fiore lo sobrenatural es entendido sólo como una potenciación de lo natural hasta superar sus límites o, lo que es lo mismo, la finitud es únicamente un momento de espíritu infinito en su desarrollo.

3. *El nacimiento filosófico de la naturaleza pura*

El camino iniciado por Fiore encuentra en la filosofía moderna su definitiva consagración. La naturaleza, que en el mundo medieval era contemplada de forma simbólica, comienza progresivamente a identificarse con lo absoluto.⁵⁵ Se ve en ella la fuente del ser, de la energía y de la vida: lo que dota de sentido último a la realidad. Como consecuencia la ciencia empieza a considerarse paradigma de todo conocimiento, la moral como el desarrollo autónomo de la capacidades naturales, la belleza como la expresión de la

armonía natural, etc.; en definitiva, lo natural pasa a ser el criterio último de valoración.⁵⁶ Hay que señalar que la filosofía precedente, tanto la clásica como la medieval, también reconocía en la naturaleza un principio normativo, pero se entendía que lo *natural* no era la única dimensión del hombre. De una forma u otra se identificaban en él elementos que permitían al propio hombre superar la naturaleza o, en su vertiente negativa, ir contra ella.⁵⁷ El pensamiento moderno trata de reducir estos factores trascendentes a la naturaleza a elementos internos u ocultos en la propia estructura natural, y de este modo se establece *a priori* un criterio inmanente como el único válido.

Desde de esta perspectiva la tensión entre lo finito y lo infinito se problematiza enormemente y adquiere, como a continuación veremos, múltiples formas, pero lo que está en la base de todas ellas es la desaparición de lo que Guardini llama la *consideración simbólica* del mundo. Con ella desaparece también el modo de entender la relación entre el fundamento y lo fundamentado que va implícito en la idea de creación. Hemos intentado explicar cómo este concepto no anula la autonomía de lo creado, sino que la mantiene pero entendiendo su realización plena como la apertura a la trascendencia que, de algún modo está presente en lo finito. Por ello, dentro de la filosofía patristica es habitual el uso del *simbolo* como forma explicativa de la naturaleza, pues dentro del contexto neoplatónico en el que escriben, conlleva una presencia del significado en el signo. Cómo se articula esa presencia es lo que Baltahasar intenta describir desde las categorías estéticas.

Siguiendo a Guardini se puede afirmar que se produce una divinización de la naturaleza a través de dos vías. En la primera:

«El mundo se entiende cada vez más exclusivamente como conexión de energías empíricamente determinables y racionalmente comprensibles (...) el mundo se basta a sí mismo. No necesita, al margen de su principio interno, nada que lo haga comprensible y ayude al hombre a subsistir en él. Incluso lo religioso aparece como algo hostil, que estorba al hombre para desplegar sus auténticas posibilidades».⁵⁸

Es decir, el hombre percibe que el principio interno que determina la naturaleza y el que rige su razón son idénticos y, consecuentemente, toma a ésta última como instrumento único para el conocimiento de aquélla. Es el origen del racionalismo, nacido bajo el supuesto de que sólo desde un

concepto preciso de razón sin injerencias de elementos extraños al proceso lógico-deductivo, se puede penetrar la realidad. Pero a través de esta operación el hombre queda encerrado en los límites de su conciencia, con lo que torna problemática su relación con la realidad exterior a la misma. Quizás por eso la filosofía se reduce progresivamente a teoría del conocimiento.

El horizonte queda reducido, en palabras de uno de los protagonistas del momento, a lo que nosotros podemos conocer por intuición con claridad y evidencia, o lo que nosotros podemos deducir con certeza.

Hay que tener en cuenta que lo que Descartes llama intuición no tiene ninguna relación con los sentidos o la imaginación, sino que se reduce a:

«El concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta facilidad que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos».⁵⁹

La razón se entiende, bajo este punto de vista, como una instancia que se autorregula sin necesidad de la confluencia de ningún otro elemento exterior. Pero si esto es así, se cierran por irracionales todos los puentes que unen al hombre con la realidad exterior a él. En puridad, se trata de una abstracción, pues no es posible describir ningún uso adecuado de la razón prescindiendo de los factores que determinan su ubicación en la realidad. No existe ninguna *inteligencia pura* que no sea, de forma simultánea, *inteligencia sentiente*. No es nuestra intención realizar un estudio de Descartes ni elaborar una teoría del conocimiento, pero sí es importante señalar que sin una doctrina de la percepción que incluya una reflexión sobre los sentidos, la realidad queda reducida de forma unilateral a geometría y, por ello, no es extraño que ésta se convierta en ideal del conocimiento. Pero lo más grave al ignorar el punto de partida estético de cualquier experiencia de la verdad es que se introduce con ello un *olvido del ser*, de la experiencia originaria que está en la raíz de cualquier comprensión de la realidad.⁶⁰

Este modo de situarse ante los hechos tenía que generar, inevitablemente, una ruptura en la imagen global del ser, en el modo de entender sus trascendentales. A este respecto afirma Balthasar:

«El racionalismo moderno (...) pretendía reducir el campo de la verdad a algo puramente teórico y presuntamente aislable... (y consecuencia de ello) ... es el hecho de que el dominio del bien y de lo bello cayera fuera de lo que el conocimiento puede comprobar, y fuera abandonado a un arbitrio subje-

tivo siempre condicionado al mundo de la fe y el gusto. Con ello, se rompió la imagen del ser, la visión unitaria del mundo, y se hizo imposible toda disquisición real sobre la verdad. Se habla en delante de contenidos universalmente accesibles, y en suma insignificantes, mientras que las más hondas cuestiones de la verdad, que no es posible tocar sin decisión y gusto, con falsa vergüenza permanecen entregadas al silencio». ⁶¹

La descomposición del ser fue unida a una alteración en la consideración de las distintas dimensiones que lo constituyen, que necesariamente tenía que desembocar en un férreo immanentismo. La absolutización de cada uno de los trascendentales, sin conexión entre sí, se tradujo en diversas formas de intelectualismo, moralismo y esteticismo. Todas estas versiones tienen en común la pretensión de buscar el fundamento en una parcela del ser que se propone como origen de todas las demás. Es por ello por lo que Balthasar sostiene que:

«Sólo a partir de Descartes comienza la filosofía a depender del ideal científico propio de las recién surgidas ciencias de la naturaleza y se distancia de la teología, y de entonces data el deseo de experimentar hasta dónde puede llegar la razón sin ayuda de la revelación y de saber qué es la naturaleza pura y sin gracia». ⁶²

Esto es lo importante. La idea de una naturaleza pura procede de una visión del ser sin *forma*, sin manifestación sensible o, lo que es lo mismo, sin belleza. Como consecuencia la determinación finita del ente se agota en sí misma, sin referencia alguna a la infinitud en la que se sustenta. Con esto hemos llegado al punto clave que Balthasar trata de superar mediante la estética teológica.

Las consecuencias del planteamiento sobrepasan el campo estrictamente filosófico pues cuando la belleza, como trascendental capaz de mostrar la unidad del ser en su trascender, es abstraída la moral se convierte en una fría lógica del deber que nada tiene que ver con el gusto ni con la verdad, pues ésta es objeto sólo de la razón teórica. La consecuencia de la desarticulación es doble. En primer lugar, aunque los *valores* siguen siendo los mismos de la tradición cristiana su fundamento pasa a ser otro. La instancia reguladora última se establece desde una racionalidad inmanente consensuada por el poder, que ahora la fuente de la norma ética. Se llega así a la idea de que el Estado es el garante de un orden cuya forma la determina

él mismo, sin que exista ningún poder por encima de él. Los estados totalitarios, las éticas basadas en el consenso (que en el fondo son fuertemente reaccionarias), etc., tienen aquí su origen.⁶³

4. *La dialéctica finito-infinito como conciencia trágica*

4.1. La reacción antirracionalista. Shaftesbury y el moralismo esteticista.

La segunda vertiente de la modernidad señalada por Guardini se caracteriza por un modo diferente de concebir la naturaleza en su relación con lo infinito. En esta segunda versión Dios queda incorporado al mundo. Surge el monismo de la Edad Moderna que le entiende como base prístina o como alma del mundo, como fuerza impulsora y sentido de la historia progresivamente revelado. Lo divino se acerca cada vez más a lo mundano, hasta identificarse, finalmente, como la *naturaleza divina* de la filosofía clasicista y romántica.⁶⁴

En efecto, la ciencia newtoniana había definido una naturaleza infinita estructurada según leyes mecánicas, mientras la filosofía se había convertido en teoría del conocimiento reduciendo al hombre a término de una relación epistemológica (“haz de diferentes percepciones”,⁶⁵ según Hume, y conciencia lógico-deductiva según el racionalismo). Todo ello dibujaba un panorama en que lo *personal* era empequeñecido y excluido de la reflexión sistemática. Así describe R. Argullol el estrangulamiento al que fue sometido el *yo* en la naciente filosofía crítica:

«No pasa inadvertida la doble minimización a la que se ve sometido el hombre moderno: al correr el velo prudente que ocultaba la tiránica grandeza de la naturaleza, él se ha empequeñecido, pero al ser incapaz de descubrir la grandeza de su subjetividad, el empequeñecimiento se ha hecho sentir doblemente: la gran *Edad de la Razón* ha creado la angustia de la razón».⁶⁶

Acabamos de ver que el racionalismo había vuelto problemática, confusa, la relación del hombre con la realidad al romper la síntesis entre Dios, el hombre y el mundo que parecía haber logrado el pensamiento medieval. Pues bien, desde el interior de la modernidad aparece un intento de recuperarla aunque por caminos diferentes.

Sostiene Argullos que se trata de un movimiento que, en sentido estricto, hunde sus raíces en el Renacimiento donde, de forma paralela al desarrollo de la tendencia racionalista, nace un pensamiento basado en la idea de *ánima mundi* de la habla Guardini. La academia neoplatónica de Florencia, de la mano de M. Ficino, interpreta de forma algo heterodoxa el mito platónico del *Timeo* según el cual el Demiurgo infundió un alma al mundo convirtiéndolo en una criatura viviente. Así, la síntesis a la que venimos haciendo referencia se entiende como una comunión de vida. Pico de la Mirandolla define, en este sentido, una unidad entre hombre y naturaleza posible porque el alma humana reúne en sí, de modo sintético, todas las sustancias que el mundo comprende.⁶⁷ Como consecuencia de ello resulta viable la integración de todas las ciencias en un sistema único. Pero al imponerse como pensamiento hegemónico la filosofía basada en el orden mecánico del mundo, el neoplatonismo se *refugia* en las escuelas de Oxford y Cambridge donde alcanza un notable desarrollo sobre todo de la mano de Shaftesbury. Merece la pena detenerse un momento en su pensamiento para comprender la evolución de esta línea de pensamiento, importante para comprender el planteamiento del problema con el que Balthasar se enfrenta.

En la obra de Shaftesbury pueden reconocerse, en efecto, las líneas de fuerza de *la otra modernidad*, la que reacciona ante la cosificación del ser y la mecanización de la naturaleza con una propuesta de vuelta a la unidad desde la experiencia estética. En uno de sus estudios fundamentales, *Los moralistas*, parte del problema del mal para llevar a cabo una reconstrucción de una imagen de la realidad en la que bondad, verdad y belleza aparezcan unidas.

«¡Oh, miserable estado de la humanidad! ¡Desventurada naturaleza, haber errado así en tu producto fundamental! ¿De dónde surgió esta débil fatalidad? ¿A qué azar o destino acusaremos?»⁶⁸

El intento de responder a esta pregunta desencadena toda la trama de la obra. El mal, según el autor, no puede provenir del cosmos pues contemplado no de forma analítica sino como unidad, muestra una armonía interna que, a veces, se oculta a la parcialidad de la mirada humana. Al contrario que los racionalistas, Shaftesbury interpreta la realidad como un conjunto de seres graduados en función de un fin orgánico.⁶⁹ Desde la perspectiva de la totalidad las aparentes desarmonías configuran una forma bella; todas tie-

nen su sentido excepto “aquellas que nacen en los pechos humanos”.⁷⁰ Es en el hombre donde hay que buscar la fuente del mal; en el hombre, cuya debilidad biológica es la causa de todas sus virtudes y también del desorden que es capaz de introducir:

«Un niño humano es el más indigente de todos, débil, enfermizo. Y ¿por qué debería no haberse dispuesto así? ¿Dónde está la pérdida en esta especie? ¿O por qué es el hombre el peor en esta carencia entre tal abundancia de dones? ¿No le compromete esta carencia con la misma fuerza con la sociedad y le obliga a reconocer que ha sido a propósito, y no por accidente, racional y sociable, y que sólo puede crecer o subsistir en esa interacción social y en la comunidad que es su estado natural? ¿Acaso no deducen de aquí y se fundan en estas mismas necesidades tanto el amor conyugal como la natural afección hacia los padres, el deber hacia los magistrados, el amor por la ciudad común, comunidad o país, junto con los otros deberes y partes sociales de la vida? ¿Qué puede ser más feliz que esta deficiencia en cuanto que ocasiona tanto bien?»⁷¹

Es pues, la indeterminación que proviene de la debilidad la que abre el camino hacia el mundo de la cultura y de los valores morales. Pero en este tránsito existe el riesgo de que el fin quede frustrado porque media la libertad, condición de una verdadera moralidad. Cuando el hombre sigue su *afección natural* puede poner en el centro de su acción el todo armónico y no su interés particular. Pero existe el peligro, por el error en la perspectiva del que hemos hablado y por la debilidad de la voluntad, de entregarse a *afecciones antinaturales*, que son el origen de las desarmonías reales. Por qué sucede esto, qué razón puede conducir al hombre a dejarse llevar por esta posibilidad, es algo que no queda del todo respondido en la obra de Shaftesbury; el *mal moral* queda velado en el misterio.⁷²

Lo que sí está claro es que este mal puede ser vencido desde una concepción del ser cuyo horizonte último sea la totalidad orgánica de lo real. Teniendo esta referencia las acciones se conducirían fácilmente hacia su fin natural, pues la belleza que surge de la armonía ejercería su poder atractivo sobre el hombre de un modo espontáneo:

«Veríamos aquí (en las acciones buenas) la belleza y el decoro como lo vemos en todas partes en la naturaleza, y el orden del mundo sería igual que el del natural. De esta manera se nos mostraría la belleza de la Virtud, y

desde aquí, como se ha expuesto, la Belleza suprema y soberana, el origen de todo lo que es bueno y amable». ⁷³

Propone Shaftesbury un proceso educativo en el que el discente avanzaría de lo particular a lo universal, de lo sensible a lo intelectual, hasta llegar a la contemplación del mundo y de Dios como dos órdenes armónicos reflejados en el microcosmos que es el hombre. ⁷⁴ El parecido con la *paideia* platónica es claro, pero Balthasar hace observar que hay una diferencia de fondo con ella, pues si en ésta la base de la estructura educativa era la experiencia estética, que conduce de las bellezas sensibles a Belleza como fuente última del ser, en Shaftesbury el itinerario está determinado por la conversión ética del sujeto, de forma que sólo cuando se da la transformación moral adecuada es posible la visión, al contrario que en Platón, en el que es la visión la que transforma al sujeto. Por ello, la filosofía de Shaftesbury, aunque sugiere una nueva vía, termina cayendo en el mismo reduccionismo que la filosofía anterior. Según Balthasar la pretensión de Shaftesbury:

«Corresponde a la reducción teórica de Descartes al *Cojito*, aunque con la distinción –sugerida más tarde. De que la ética, *minimum* irreductible y fundada en la libertad como autonomía, se considera, a la vez, como *máximum* autosuficiente, pues el fenómeno fundamental ético proyecta desde su interioridad todo el cosmos de la ética, también como actitud respecto del universo y de Dios (cosmología y teología) y puede convertirse así en juez de toda teoría sobre el mundo o sobre Dios que se formule desde fuera». ⁷⁵

4. 2. La rebelión romántica. Novalis y la recuperación de la unidad.

En la reducción ética que acabamos de ver el hombre se crea a sí mismo (en lo que más tarde será el ideal del *genio*) mediante la identificación con una naturaleza orgánica que, cada vez más, adquiere caracteres divinos. No se niega a Dios pero el cosmos comienza a ser contemplado únicamente a partir de sus leyes inmanentes, sin referencia alguna a su apertura a la trascendencia. De este modo el eje de unión, el lugar de la síntesis final, es la experiencia íntima de una personalidad que crea su propia forma mediante el sentimiento que la identifica con la naturaleza universal y divina. ⁷⁶ La clave interpretativa, el motor de toda la filosofía que se está inaugurando, y que encuentra su desarrollo en el pensamiento romántico, es la autoelevación del hombre a unas dimensiones titánicas mediante la educación del sentimiento.

Estamos ante un tipo de reflexión que se nutre de la interioridad, buscando en el interior del individuo la clave de la síntesis. El subjetivismo luterano que nace, como vimos, de la interiorización de la fe como relación *directa* del individuo con Dios, hizo de Alemania el lugar donde se daban las bases ideales para el desarrollo de la nueva mentalidad. En Alemania la modernidad cuaja tardíamente y, en consecuencia, se encuentra ya más madura, posee elementos de rectificación del racionalismo ingenuo. Es necesario también tener en cuenta que la unificación del espíritu alemán se lleva a cabo no mediante la formación de un estado político, como en el resto de Europa, sino a través del arte. La ilustración alemana nace, por ello, con un fuerte componente estético.⁷⁷ Todas estas tendencias son recogidas en la filosofía idealista, con la que Balthasar dialoga para llegar a establecer la posibilidad de la síntesis entre lo finito (el hombre y el mundo) y lo infinito (Dios).

La superación del racionalismo va unida, dentro de este contexto, a un nuevo modo de entender la relación con la naturaleza, que alcanza su expresión más original en la *Naturphilophie*, nacida del intento de recuperar la unidad originaria entre razón y vida. Se busca superar la metafísica dualista del racionalismo y del empirismo dibujando una utópica *Edad de Oro* en la que la razón instrumental todavía no había roto los lazos entre el hombre y el mundo natural. Este estado ideal es visto por algunos en el pasado clásico (Hölderling) mientras que otros buscan su construcción en la personalidad del genio, pero en ambos casos se intenta una renovación de la cultura en su totalidad superando los prejuicios distorsionadores del mecanicismo racionalista.

Algunos textos de Novalis resultan extremadamente representativos de este nuevo camino de búsqueda de la síntesis entre lo absoluto, la naturaleza y el hombre. La tesis de la que parte es la idea de que tal unidad era el estado original del mundo y, por consiguiente, puede ser recuperada. Un pequeño escrito, *Discípulos en Sais*, constituye uno de los testimonios más elocuentes de la nueva cosmovisión. El texto se inicia con la descripción de un estado ideal de inocencia en el que el hombre podía experimentar en la naturaleza una concordancia íntima con sus facultades y e inquietudes:

Cuanto más unidas están las fuerzas del espíritu, con tanta más intensidad, de manera más completa y personal, influye en ellas cada cuerpo y cada fenómeno; pues la naturaleza de la sensación corresponde a la del

sentido; y por esta razón, a los hombres primitivos todo debió de parecerles humano, conocido y amable, y cada novedad, evidente.⁷⁸

Frente a la estricta distinción de facultades que establecía la filosofía precedente (que culmina en las *críticas* kantianas), Novalis apela a la unidad de todas las potencias en un orden en el que *corresponden* unas a otras. Un espíritu así modelado puede percibir esa misma unidad en todo lo real, de forma que lo natural puede ser objeto de una experiencia en la que sujeto y objeto se hallan en perfecta sintonía, en la que lo sensible es transparencia de lo inteligible. La hostilidad de la naturaleza nace de la ulterior instrumentalización que de ella hace la técnica, y corre paralela a la disgregación de las fuerzas del espíritu como facultades autónomas:

Mientras unos tenían especial interés en las cosas fluidas y fugitivas, los otros trataban de descubrir, con el hacha y la azada, la estructura interior y las conexiones de las distintas partes. Estos últimos hicieron parecer a la naturaleza amiga; y de ella sólo quedaron restos palpitantes o muertos.⁷⁹

La síntesis original queda rota en el instante en que el hombre altera la simplicidad primigenia introduciendo un uso manipulador de lo originalmente *vivo*. Recordemos que el mito platónico del *ánima mundi* llega hasta los románticos a través de la ya descrita línea de pensamiento. Pero la crítica de Novalis no hay que entenderla como un desprecio por la técnica en cuanto tal, es más bien una examen de las consecuencias de la metafísica racionalista para desde ella plantear la recuperación de la unidad del espíritu en un cuerpo más amplio en cuya cabeza se encuentra la belleza. Tras la muerte a la que conduce la razón técnica aún existe la posibilidad de volver a la *Edad de Oro* mediante la poesía como instrumento integrador:

«Pero revivió la naturaleza para el poeta, cual si un vino generoso la hubiera reanimado, mediante los sonos más serenos y divinos (...) de este modo gustó con el poeta horas divinas; y no llamó al sabio sino cuando estuvo enferma y la conciencia le remordió. Entonces, contestó a todas sus preguntas y respetó al hombre grave y austero. El que quiere conocer su alma a fondo, debe buscarla en compañía del poeta. Pero aquel que no la ama de todo corazón, y sólo la admira y la busca para ampliar sus conocimientos, ese, debe visitar cuidadosamente sus hospitales y osarios».⁸⁰

Es el poeta, el hombre, el que a partir de su *creación* logra restaurar la unidad de lo real bajo la belleza. El movimiento romántico en general confía en la creación de la síntesis desde el sujeto, que humaniza la naturaleza y la religa a lo absoluto. La subjetividad asume todas las antítesis que encuentra en el camino hacia el infinito. También en Schelling se encuentran esbozos de esta visión,⁸¹ pero el pensamiento que así nace toma un camino arriesgado al buscar el motor del dinamismo en lo que, siendo relativo, busca ser absoluto.

Según Hernández-Pacheco todo el idealismo alemán vehiculó por la senda del yo en la búsqueda de lo absoluto. Interpreta las críticas kantianas como la historia del emerger de la subjetividad en su pretensión de infinitizarse. Por ello, en los epígonos naturales de Kant el fundamento último es el yo como autoposición, y el mundo un reflejo suyo, el elemento dialéctico que permite el despliegue del yo. En Fichte, según el mismo autor, esta dinámica adquiere rango metafísico: el absoluto es el yo, que se niega a sí mismo en el mundo, para volver sobre sí.⁸² Como se observa es la primera de vías señaladas por Balthasar en la solución al problema de la relación entre lo finito y lo infinito, y responde a la misma lógica que Lutero, cuya influencia en el pensamiento alemán ya hemos indicado.

Ya se busque la resolución de la síntesis en el dinamismo moral del yo que transforma la naturaleza en libertad, (Fichte), ya se haga en la propia naturaleza (Schelling), lo característico de este pensamiento es la permanente necesidad de la antítesis como término dialéctico. Por ello, una síntesis en la que todas las contradicciones quedaran superadas supondría la alineación definitiva de todos sus términos. Este es la cuestión fundamental, que ya encontrábamos en Lutero: el hombre debe rechazar toda *quietud* en la medida en que le conduce a la muerte. En definitiva, la reacción romántica conduce a una alternativa: o se sigue el camino de una dialéctica que funda en la absolutización del yo la posibilidad de una síntesis utópica, o se afirma el dominio de una razón universal que reduce el yo a un momento de su despliegue universal.⁸³ Jacobi percibió con claridad este punto y lo denunció en la llamada *polémica sobre el panteísmo*.

5. La acusación de Jacobi.

La imposibilidad de la síntesis, como acabamos de ver, concluye en la absolutización de la tensión trágica (Nietzsche) o en una forma de panteísmo en el que lo finito es sólo un momento de la sustancia universal. Jacobi

desveló la imposibilidad de otra salida si se aceptaban los presupuestos del idealismo. En la polémica que mantuvo se esforzó en demostrar que el fondo de la filosofía kantiana (y consecuentemente del pensamiento que de ella se deriva) conducía directamente al spinozismo y, por ello, al pantefismo..

La crítica de Jacobi pretende aclarar que el dualismo de las sustancias propio del racionalismo es sólo aparente, pues en realidad el pensamiento siempre opera atribuyendo a un factor único el sentido de la totalidad. El problema surge cuando la unidad es supuesta de una forma acrítica y no como resultado de un análisis del ser. En el caso del a filosofía kantiana su ideologización se manifiesta, según Jacobi, al desvelar las implicaciones últimas de su pensamiento. Para mostrarlo estructura su crítica según los siguientes pasos:

1. Dentro de la filosofía de Kant el fenómeno, objeto del entendimiento, es una representación.
2. Para que exista una representación ha de darse una afección del sujeto.
3. Dicha afección supone una relación causal entre algo exterior al sujeto y el propio sujeto. Pero la causa no puede el fenómeno, que es su efecto; sólo puede ser *la cosa en sí*.
4. Según Kant el principio de causalidad sólo tiene validez en el mundo fenoménico. Así pues ¿cómo se puede afirmar la existencia de *la cosa en sí*?

Jacobi sostiene que la doctrina kantiana lleva implícita la existencia de una primera intuición intelectual que ha de dar razón de la relación entre el sujeto y *la cosa en sí* pues, de lo contrario, el resto de la estructura del conocer queda sin fundamentación. Pero si esto es así, y no puede no serlo, la primacía cognoscitiva no es del entendimiento, como sostenía Kant, sino de la creencia, de una intuición original de la que depende la actividad del entendimiento. Al llegar a este punto se hace necesario definir el fundamento de la relación; es decir, el fundamento de *la cosa en sí*. Según Jacobi, al tratarse de una sustancia previa a cualquier categoría, pues no puede ser objeto del entendimiento, sólo se puede entender como una sustancia universal al modo de la descrita por Spinoza. El problema es dónde situarla: fuera del sujeto o el propio sujeto. Jacobi analiza las dos posibilidades:

1. Fuera del sujeto. Y entonces el yo queda reducido a un conjunto de accidentes en los que se despliega la sustancia universal. Es decir, la relación cognoscitiva es un momento de *la cosa en sí*. Pero esto contradice la experiencia personal de poseer un sustancialidad propia más allá de lo fenoménico.
2. En el propio sujeto. Lo absoluto, en este caso, sería el yo, que se sirve de las determinaciones causales para la construcción de sí mismo. Así explica Villacañas esta posibilidad:

«El Yo entonces se levanta con fuerza y dice: no, no puedo ser resultado de un mero azar, sino que tengo conciencia de individualidad, de valor, de ser centro absoluto de decisión, de sustancialidad. Afirmarse implica negar como significativo todas las mediaciones causales: todas ellas no son sino instrumentos para que yo sea individuo».⁸⁴

Según Jacobi en ambos casos la realidad del mundo, del hombre y de Dios queda anulada en una sustancia infinita que no puede admitir la existencia de la finitud más que como momento de sí.⁸⁵ Cualquier sistema construido únicamente bajo la razón lógica no puede tener otro resultado. Por eso él plantea una especie de *salto* irracional desde el propio sujeto en el que se afirma la realidad de Dios como garante de *res extensa* y del *yo*. En cualquier caso, respecto del problema que nos ocupa, Jacobi deja intactas las cosas, pues de lo que se trata no es tanto de afirmar desde la fe la existencia de lo finito junto a lo infinito, sino de explicar cómo es posible éste no absorba a aquél. Es decir, qué es lo que mantiene al ser finito en su finitud junto al fundamento infinito. Por ello, también en Jacobi la fractura entre el fundamento y lo fundamentado es absoluta, pues aunque trata de superar la dialéctica que él observa que conduce hacia el panteísmo, no lo hace desde un plano metafísico, sino introduciendo violentamente la intuición de la sustancia absoluta junto al yo y al mundo. En el fondo su concepción del ser es idéntica:

«En el proceso de demostración de verdades de la razón humana sólo puede pasar de lo condicionado a lo condicionante, y no puede pasar por encima de lo condicionado hacia una divinidad trascendente. Por eso, todas las demostraciones metafísicas de un fundamento último de la existencia tienen que conducir al monismo».⁸⁶

La identificación del fundamento con lo condicionante hace del mundo una *necesidad* de Dios, como afirma Balthasar, y como ocurre en todo el idealismo. Por eso, él intenta una formulación dialéctica en la que la antítesis no sea sólo un momento a superar en la constitución de la síntesis. En la segunda parte veremos cómo puede fundamentarse esta idea.

CAPÍTULO TERCERO: LOS PRECEDENTES INMEDIATOS:

1. M. J. Scheeben.

El pensamiento de Scheeben se sitúa junto a lo intentos románticos que acabamos de analizar y, aunque en su obra se estudian sólo temas estrictamente teológicos, se construyen sobre una base filosófica que puede ayudar a encuadrar la estructura dialéctica que en la segunda parte examinaremos. En este apartado tendremos, pues, que hacer referencia a problemas que pertenecen por completo al campo de la teología, pero es inevitable si queremos determinar con cierta exactitud las bases de la propuesta de Balthasar.

Su obra se inicia desde una reacción frente a la confusión entre el ámbito de lo finito y el de lo infinito a la que conducía la reflexión romántica. Por eso sus primeras obras se esfuerzan de un modo especial en delimitar con exactitud la naturaleza y contorno de lo creado frente a lo sobrenatural.⁸⁷ Esto le lleva a reivindicar, quizás de un modo exagerado, la autonomía de lo natural, que concibe como un orden cerrado y completo en sí mismo:

«La vida natural, en el supuesto de ser buena y moral, siempre gira en torno a la misma naturaleza».⁸⁸

Junto a este orden natural, la gracia, representación teológica de la presencia del fundamento en lo fundamentado, es:

«Una segunda naturaleza, una naturaleza superior. Por esta naturaleza entramos en un ciclo nuevo y cerrado en sí mismo por lazos y relaciones peculiares, paralelos a los de nuestra naturaleza, pero muy distintos de los mismos».⁸⁹

Esta posición inicial representa un extrinsecismo extremo que desde el punto de vista filosófico es tan nítido como infecundo: la naturaleza es un espacio cerrado en sus propios fines y el fundamento de la misma se define como un núcleo misterioso cuyas relaciones internas en nada le afectan. Es

lo más próximo a la cosmovisión mítica, pero aún más extrema, pues en esta última la realidad contingente está, al menos, configurada según el modelo arquetípico. La metafísica que late es la de un ser cosificado, enclaustrado en sus determinaciones entitativas y *yuxtapuesto* a un misterio indefinible. Por ello no duda Balthasar en juzgar negativamente los momentos iniciales de la teología de Scheeben:

«La reacción inicial contra la confusión romántica de naturaleza y sobrenaturaleza da por resultado principal cierto enclaustramiento del cosmos sobrenatural de los misterios, cuyo *lado oscuro* consiste precisamente en que todo es *luz en la luz* y sólo eso, mientras el entusiasmo correspondiente produce una edificación meramente abstracta, que en las *Herrlinchkeiten*, no tarda en volverse tediosas».⁹⁰

Pero el pensamiento de Scheeben toma una nueva dirección cuando, olvidando otras teologías, se desarrolla a partir de sí mismo. Vista desde *Los misterios del cristianismo* su primera obra aparece como una advertencia, una aclaración a partir de cual abordar la compleja cuestión de la presencia de Dios en la creación. Para ello elabora una doctrina del *eros* que sitúa el problema en el marco dentro del cual lo desarrollarán H. de Lubac y Balthasar.⁹¹ El eje que articula esta nueva etapa es el amor como expresión de una síntesis en la que los términos no son superados o absorbidos uno en otro. Desde esta categoría procede a interpretar la relación entre el ser y su fundamento.

Pero, al contrario de lo que podría pensarse, no parte de una reflexión antropológica sobre la naturaleza del amor para después proyectarla sobre los términos metafísicos. El punto inicial es un dato teológico: la encarnación del Verbo en cuanto modelo que desvela el resto de relaciones como reflejos de ella. Considerada únicamente en sus aspectos formales la encarnación representa la unión de dos naturalezas en una sustancia única, en la que ambas son afirmadas, no reducidas una a otra, y al mismo tiempo unidas. Por ello, nos dice Scheeben:

«La Encarnación se nos muestra como un misterio sobrenatural altísimo. Así, la vemos con toda su grandeza como fundamento de una elevación absolutamente sobrenatural del hombre y como órgano y centro de una unión inefable, inconcebiblemente íntima, del hombre con Dios».⁹²

El método que sigue Scheeben es inverso al de cierta apologética que, desde el deseo natural de la visión de Dios, concluye en la afirmación de la necesidad de su existencia. Él, por el contrario, parte del análisis de la revelación para mostrar que las exigencias naturales encuentran *desde ella* una razón que explica su existencia y naturaleza.

Establece, a partir de ahí, una analogía en la que el *princeps analogatum* es la unión hipostática de las dos naturalezas en el Verbo Encarnado. Este modelo pasa a ser criterio interpretativo de la estructura ontológica de todo lo creado:

«El significado misterioso de la Encarnación consiste, pues, en que el Hombre-Dios como el Cristo *per eminentiam*, como Cabeza augusta, en primer lugar del microcosmos de la humanidad, y por tal motivo del macrocosmos del universo, realiza los fines más altos, la idea más elevada que puede tener Dios en sus obras *ad extra*, la idea de la más amplia y alta comunicación de sí mismo a las criaturas y la idea de la glorificación más alta y amplia de sí mismo mediante las mismas». ⁹³

La creación es, de acuerdo con ello, una continuación en las acciones *ad extra* de la relación trinitaria. Aunque se trata sólo de una analogía, la tesis de Scheeben lleva implícita la idea de que en el ser ha de darse una presencia del fundamento que tiene su modelo en la presencia del Padre en el Hijo. Bajo este punto de vista, la creación implica una naturaleza que, desde su constitución, posee lo sobrenatural como elemento integrante de ella. De qué modo está presente es lo que explica a lo largo de su obra fundamental: *Los misterios del cristianismo*.

Como el *eros* platónico, cuya actividad consiste en engendrar en la belleza, la creación es obra del *eros* divino que ha engendrado al Hijo, y éste en el acto creador se constituye en *Cabeza* del universo. Aunque se trata de una analogía, pues la creación no puede asimilarse a las procesiones trinitarias, el *tertium comparationis* que la fundamenta es el carácter de sponsales que ambas tienen en cuanto obras del *eros*.

La presencia de Dios en la creación lo es en su estructura, en su naturaleza misma. Y esta presencia se consume de un modo definitivo en la encarnación que, ahora sí, entraña una asunción de la totalidad de lo real en el nuevo orden instaurado. No hay, por consiguiente, dos regiones fronteri-

zas del ser (una natural y otra sobrenatural) sino una única elevada de un orden de a otro. Y esta elevación se realiza a partir de una primera presencia de lo sobrenatural en la naturaleza. Para dar razón del modo en que la encarnación eleva la naturaleza a gracia Scheeben recurre, ahora también, al modelo de la unión hipostática: del mismo que en Cristo la naturaleza humana se halla sobrenaturalmente fundada, pues descansa en una hipóstasis divina, la naturaleza bajo el ámbito de la gracia se halla sostenida en un orden que la sobrepasa.⁹⁴ Con ello desaparece la posibilidad de cualquier forma de exterinsecismo o de dualismo, pues es en la *forma* natural donde se da la presencia de lo sobrenatural; en el modo en que se halla fundamentada.

A pesar de las implicaciones filosóficas el interés de Scheeben es puramente teológico: pretende sistematizar las realidades salvíficas, y para ello parte de la realidad natural y muestra que en el orden de la gracia sus notas se dan de un modo eminente, y ello es posible porque lo sobrenatural se hallaba ya de algún modo *incoado* en la naturaleza. A partir de ahí la realidad sobrenatural se establece como arquetipo desde el que comprender mejor la naturaleza. Esta es la perspectiva que posteriormente asumen H. de Lubac y Balthasar: no se trata de hacer un análisis abstracto de una *naturaleza pura* y desde él establecer la posibilidad de lo sobrenatural, sino de aclarar cómo a la luz de lo sobrenatural se contemplan con más nitidez los relieves de las realidades naturales.

Hemos afirmado que el *tertium comparationis* que toma Scheeben para establecer las analogías es la naturaleza de *esponsales* que posee en grado eminente la unión hipostática. Para determinar los caracteres que definen esta naturaleza realiza una exégesis de *Ef.*, 5, 25-23, y concluye en ella que son tres los bienes principales del matrimonio: la sacramentalidad, la fidelidad y la fecundidad, y explica que:

«Estos tres bienes se encuentran en una medida mucho más notable en la unión del alma con Dios efectuada por la gracia».⁹⁵

La fidelidad como signo de la unidad es analizada a partir de *Os.* 2, 20, *Ef.* 5, 25 y *Ex.* 20, 5., concluyendo que es la fidelidad de Dios el fundamento de la que se puede encontrar en el mundo natural en la medida en que éste se hace partícipe de ella. Esta participación es el principio de la unidad matrimonial. La indisolubilidad la establece desde la exégesis de *Jer.* 31, 3., en la

que explica que no es el amor humano el que nos permite vislumbrar las realidades sobrenaturales; al contrario: es la acción de la gracia la saca a la luz todas las dimensiones del amor humano.

Con este método logra Scheeben asumir lo que la teología romántica había señalado: lo sobrenatural realiza de un modo perfecto la estructura natural, pero lo no reduce, como aquélla, a una mera potenciación del orden creado, sino que mantiene claramente la distinción entre ambas esferas. El haber comprendido que el amor consiste en un impulso hacia la perfección, hacia la realización plena de la propia identidad, es lo que le permite construir una teología del *eros* que incluye una comprensión del ser natural y su elevación al orden sobrenatural. Al ser la creación obra del *eros descendente* de Dios, contiene su huella, que se manifiesta como tendencia a la trascendencia. Esto es, el análisis de la gracia le ha llevado a situar el amor no sólo como una experiencia individual; ve en él la fuerza que incita al ser a la búsqueda de lo infinito. Balthasar sigue de forma exacta esta línea argumentativa.⁹⁶

«Scheeben ha comprendido, pues, que a partir del fenómeno del amor se pueden entender mejor las relaciones entre Dios y su obra: su presencia en la creación logra actualizar de un modo pleno lo que el amor humano insinúa, y en esta actualización el hombre es elevado, más allá de sí mismo, a una nueva vida en la que logra una mayor identidad con su imagen perfecta. A partir de este horizontes interpretativo los distintos aspectos de la unión entre ambas esferas se analizan desde de la estructura hilemórfica, pero transformada en esposa-esposo. En este planteamiento Scheeben es heredero de los Padres, que poseen una visión más amplia que la que posteriormente impone San Anselmo, excesivamente jurídicista».⁹⁷ Según Scheeben este símil fue abandonado por el mal uso que de él hizo Nestorio, pero a pesar de ello lo encuentra sumamente apropiado para explicar tanto la unión hipostática como la relación entre naturaleza y gracia, pues en el matrimonio:

«Se mantiene rigurosamente la distinción de personas; no obstante la unión de las personas es tan íntima y tan completa, que parecen como fundidas en un todo. Los consortes son una misma cosa, no sólo por la armonía y el amor mutuo; esta unidad moral tiene más bien una base física real en relación con la unidad del cuerpo. De ahí también que su unidad personal no sea puramente moral como la existe entre dos amigos».⁹⁸

En definitiva, el camino seguido por Scheeben nos propone una única realidad pero fundamentada, en el nivel de la gracia, por una presencia que está más allá de ella. Con esta interpretación se supera la hipótesis de la *naturaleza pura* y la visión tan extrínsecista como cosificada de la gracia de la *devotio moderna*, pero sobre todo, vuelve a plantear una metafísica en la que el ser, bajo el impulso del *eros* que constituye su dinamismo interno, se entiende orientado hacia la trascendencia por la presencia que de ella ya hay en su núcleo esencial. El resplandor de esa presencia es la *gloria*, categoría esencial para el pensamiento de Balthasar.⁹⁹

2. Henri de Lubac.

2.1. Líneas rectoras de su obra.

Si en Scheeben se puede encontrar un precedente de algunos de los planteamientos metafísicos de Balthasar, la teología de H. de Lubac podría decirse que es *parte* de su propio pensamiento en el sentido de que es esencial para comprender el planteamiento de los problemas a los Balthasar trata de dar respuesta.

Lubac suele situarse en los manuales de teología, junto a M. D. Chenu y C. Charlier, como uno de los padres de la denomina *nouvelle théologie*, cuyo principio inspirador es que la renovación de la teología pasa no por una adaptación a los contenidos de la cultura dominante sino por un replanteamiento de las implicaciones intelectuales de la fe frente a precomprensiones reductivistas.¹⁰⁰ Para situar adecuadamente la naturaleza de este movimiento teológico hay que tener en cuenta que el momento en que H. de Lubac escribe es bastante confuso: los *modernistas* habían intentado una adaptación de la teología al pensamiento contemporáneo que terminó en la reducción de lo sobrenatural a categorías psicológicas o filosóficas; así la *limpieza* realizada desde la ortodoxia oficial, el pensamiento dominante en el interior de la Iglesia era un tomismo racionalista que derivaba hacia un deísmo rancio; y, finalmente, después del *aggiornamento* del Concilio Vaticano II se desarrolla una forma de pensamiento que disolvía de nuevo los contenidos de la fe en los de la filosofía.¹⁰¹ Este contexto polémico hace que la teología de H. de Lubac tenga el carácter propio de las obras que surgen en medio de batallas intelectuales. Él mismo reconoce en un manuscrito enviado a Balthasar que:

«Casi todo lo que he escrito es fruto de circunstancias imprevistas, disperso y sin preparación técnica. En vano se buscará en el conjunto de tan diversas publicaciones los elementos de una síntesis filosófica o teológica verdaderamente personal, sea para criticarla o para adoptarla (...) pero a pesar de todo, se puede distinguir una cierta trama que le da unidad».¹⁰²

El punto central de esta trama, según confiesa a Balthasar, es una obra nunca escrita sobre la mística cristiana. Sus líneas de fuerza están en su mente y desde ellas elabora todo lo que ha salido a la luz, y una de sus bases es la idea del hombre como un ser dotado de:

«Un dinamismo positivo incontestable en el conocimiento y en la voluntad (...) que, por encima de todas las restricciones de una *teología negativa*, tiende a un fin inaccesible *desde abajo* y, sin embargo, necesario. Con esto estamos ya en el corazón de la gran problemática de H. de Lubac».¹⁰³

Es fácil advertir que esta problemática está en estrecha relación con la cuestión que venimos exponiendo desde el inicio: en el ser finito hay una tendencia a la infinitud que se puede explicar a partir de una presencia del fundamento infinito en lo fundado. El problema es articular desde el punto de vista de la filosofía qué tipo de presencia es esa.

Igual que Scheeben, H. de Lubac invierte los términos en los que en principio podría plantearse la cuestión y sostiene que:

«No es desde el hombre desde donde se explica lo divino, sino al revés».¹⁰⁴

Esto es, pretende mostrar cómo, analizada a la luz de la revelación, la experiencia humana queda más iluminada, mejor comprendida, que si se hace sólo desde la razón natural. Desarrollando esta idea pretende mostrar la fecundidad filosófica del cristianismo. El factor más importante de tal experiencia, el que envuelve a todos los demás, es su sed de infinito, y por ello le dedica una de sus obras más extensa: *El misterio de lo sobrenatural*. En ella se presenta al hombre, en su impulso hacia un fin que le es inalcanzable, como un ser paradójico, lo cual fue ya intuido por la teología precristiana, pero no comprendido ni expresado, pues los presupuestos filosóficos de los que partían lo hacían imposible.¹⁰⁵

No sólo la condición humana, sino la realidad en su totalidad es contemplada dentro del ámbito del misterio al remite. Pero el misterio no es entendido sólo como el límite del conocimiento; es lo que sobrepasa las posibilidades de categorización, pero puede ser reconocido como aquello que hace posible que lo real sea lo que es.¹⁰⁶ En el caso de la realidad humana la huella del misterio se encuentra en su naturaleza espiritual, que H. de Lubac describe como el sustento del ser personal que escapa al análisis lógico pero que es necesario suponer para poder explicar la realidad:

«Y es que lo mismo que el Ser está por encima de toda representación, así el espíritu, en su secreta palpitación, está por encima de todo proceso lógico analizable. O, si se quiere, está por debajo como la *raíz común* y el *resorte oculto* de todos estos procesos».¹⁰⁷

El misterio es, pues, algo constitutivo del ser, forma parte de la experiencia intramundana. En *El drama del humanismo ateo* explica H. de Lubac cómo son los que niegan la presencia de este principio los que han de razón de la singularidad de hombre, de su pretensión de ser fin en sí mismo, y no al contrario.¹⁰⁸ Siguiendo la misma línea Balthasar sostiene que la negación de un fundamento objetivo que escapa a la posibilidades de categorización del entendimiento es un prejuicio del que hay dar cuentas, pues la experiencia original de la realidad muestra lo contrario.¹⁰⁹ El conclusión, la referencia al misterio no es algo que deba superarse como un *defecto* o un *límite provisional*; es algo que debe de admitirse para poder percibir el relieve completo de los seres que en él están envuelto:

«La ciencia y la investigación progresiva del misterio del ser encuentra su justificación si se parte del reconocimiento fundamental de la zona de misterio del ser, donde cuanto más elevado es el nivel del ser, tanto más profundo y compacto deviene su misterio, pues al aumentar la zona iluminada aumenta también la zona de oscuridad. Cuando se supone, por el contrario, que el misterio del ser es solucionable por principio con sólo progresar (es el caso de las hipótesis materialistas más optimistas), comienza la obcecación, la incapacidad para ver el fenómeno objetivo».¹¹⁰

El acercamiento al misterio se realiza, dentro de la teología de H. de Lubac, a través del conocimiento analógico y simbólico, que no es conocimiento científico pero tampoco es un *alboroto místico*; se trata de aproximaciones a la realidad última mediante imágenes y figuras que siempre deben ser relativizadas y corregidas.¹¹¹

2.2. El problema de lo sobrenatural.

El impulso hacia el misterio tiene su fuente, según H. de Lubac, en la presencia de ese mismo misterio en el *dinamismo positivo* que impulsa al hombre más allá de sí. Con esto hemos llegado al problema central: si la naturaleza no logra realizar su fin dentro de su propio orden es porque está inacabada, y si lo está, la aparición de una realidad que logre su cumplimiento es algo exigido, requerido por la misma estructura natural. Las respuestas a esta cuestión han sido, como hemos intentado exponer, muy variadas. J. A. Sayés distingue dos posiciones extremas que de algún modo simplifican el planteamiento:

«El extremo extrínsecista representado por Cayetano, que reduce la gracia a algo ante lo cual el hombre queda totalmente indiferente y hace del problema natural-sobrenatural una yuxtaposición (y) el extremo imanentista que, de una forma u otra, identifica la gratuidad de la gracia con la creación»,¹¹²

La primera línea interpretativa está formada por los defensores de la denominada *naturaleza pura*, mientras que la segunda la forma lo que H. de Lubac llama la *herencia espiritual* de Joaquín de Fiore. De Lubac pretende superar las dos tendencias no innovando sino renovando lo que él considera la verdadera tradición cristiana.¹¹³ El origen y desarrollo de ambas tendencias ha sido expuesto en capítulos anteriores.

El punto de partida del pensamiento de H. de Lubac es la negación de la necesidad de la idea de una naturaleza pura como medio para garantizar la gratuidad de la gracia. Es más, sostiene que es una hipótesis no sólo innecesaria sino que plantea más problemas de los que resuelve. En efecto, dividir la realidad en dos partes claramente diferenciadas si bien es cierto que garantiza que la gracia es indeducible de la naturaleza, conduce a una consideración del orden sobrenatural como una sobrenaturaleza que reproduce en grado eminente los contornos de lo natural y la apertura del ser a la trascendencia se entiende sólo como culminación de una ética puramente filosófica. De este modo, en su afán por distinguir acaba confundiendo, pues lo sobrenatural es presentado como tal en su origen y en su modo, pero es reducido a lo natural en cuanto a su objeto.¹¹⁴ Según nuestro autor, el error de esta perspectiva está en aplicar a la relación entre Dios y la naturaleza la misma relación causal que se da dentro de la naturaleza misma;

es decir, en *entender la relación entre lo infinito y lo finito desde las categorías de la finitud*. Con ello se acaba comprometiendo de un modo aún más radical la gratuidad de la gracia, pues si no hay otro términos para explicar la acción de Dios más que los extraídos de la naturaleza, el hombre:

«Le reclama a su Creador una felicidad *exigible en justicia* y, para alcanzarla, le reclama ayudas igualmente exigibles, sean éstas *generales o especiales, permanentes o transitorias*. Con ello, lo sobrenatural, sin confundirse con un *natural constitutivo*, se reduce a un *natural de exigencia*. Pelagianismo eventual o bayanismo eventual: en ambos casos, se pone por hipótesis a una criatura que mantiene con Dios ninguna relación de amor».¹¹⁵

Vistos los problema que implica esta hipótesis, Lubac piensa que lo más acertado es volver a construir el pensamiento sobre la base de los datos que nos ofrece la experiencia, que no son otros que lo de una naturaleza atravesada por el deseo de lo sobrenatural, Lo que hay que explicar es cómo este deseo no comporta una *exigencia de cumplimiento* en el mismo sentido en que lo tiene cualquier otra necesidad natural. Desde esta aclaración se hace discutible el juicio de Sayés según el cual:

«De Lubac, al afirmar que nuestro deseo natural de ver a Dios es absoluto, pone una conexión de necesidad, y lógicamente no admite la hipótesis de una naturaleza pura».¹¹⁶

Creemos que no es así porque H. de Lubac no habla de necesidad de conexión alguna, sino de un principio sin el cual la situación actual del hombre es incomprensible, además de aclarar que la eventual relación que se puede establecer entre el hombre y la trascendencia a la que aspira no puede reducirse a las relaciones naturales.¹¹⁷ Una vez aclarado este punto pasamos a ver cómo soluciona H. de Lubac el problema planteado.

Comienza por advertir la insuficiencia de las analogías desde las que se ha intentado explicar la relación entre Dios y su creación. Para explicar la doble donación que supone la creación y su elevación al orden sobrenatural, se ha elaborado una imagen del un Ser que regala en primer lugar *el ser* mediante la creación, y posteriormente lo eleva a un fin que lo supera. En principio la analogía no le parece inadecuada, aunque sí insuficiente.¹¹⁸ Y la insuficiencia proviene de que, como se ha afirmado, no se pueden aplicar a la relación entre Dios y la creación las categorías que proceden de las

relaciones intramundanas. La analogía, del modo en que se ha expuesto, postula un estado del sujeto creado previo a su creación, que después recibe como don, con lo que se ignora que la creación es algo más que el añadir al sujeto preexistente la nota de la existencia. El paso de la nada al ser es un momento inaprensible para el pensamiento.¹¹⁹

Idéntico razonamiento hay que hacer sobre al segundo don: la elevación sobrenatural. De ningún modo se puede entender como la acción de Dios sobre un ser exterior a él, extraño a su ser.¹²⁰ Esto sería ignorar que la creación es un modo de fundamentación que implica una cierta presencia del fundamento en lo fundamentado; una presencia que ha de darse en la estructura interna del ser *creado*, pues esta cualidad no es un accidente en él sino parte de su definición.¹²¹ Y sólo desde esta presencia puede ser entendida la elevación que, por consiguiente, no un *cambio de designio*, sino del modo en que lo relativo es referido, en su estructura interna, a lo absoluto. Sería absurdo plantearse una modificación en la destinación de los seres a lo largo de la historia, pues la finalidad es lo que define al ser; cambiarla sería cambiar al ser en su totalidad.

«Desde el momento que digo *yo* existo, poseo mi ser; y desde el momento que existo, que poseo mi ser estoy finalizado. Es imposible disociar realmente estos tres elementos y repartirlos a lo largo de la duración del tiempo en tres instantes, entre los que haría falta un doble hiato».¹²²

Pero la articulación de los dos órdenes no implica confusión de los mismos. Especialmente después de las críticas recibidas tras la publicación de *Surnaturel* de Lubac se esfuerza en establecer con toda nitidez la distancia entre el orden natural y el sobrenatural.¹²³ A pesar de ello, Sayés lo acusa de no distinguir adecuadamente los elementos implicados al exponer el enlace entre los órdenes, pues si bien es verdad que entre el yo y creación no existe diferencia si la hay entre la creación y su elevación al orden de la gracia.¹²⁴ Hay textos, no obstante, que parecen indicar lo contrario:

«El *fondo* del alma espiritual, este *espejo* en el que resplandece secretamente la Imagen de Dios, constituye, como dice Taulero, el *lugar de nacimiento* de nuestro ser sobrenatural; pero no es germen o embrión (...) El deseo que brota de este *fondo* del alma es un deseo *de privación* y no *de inicio de posesión*».¹²⁵

Una vez aclarada la gratuidad de lo sobrenatural aplica el principio metodológico expuesto: desde él explicar la naturaleza. Distingue en su análisis, siguiendo la tradición, entre el deseo natural considerado al margen de la gracia y la elevación del mismo que ella introduce.¹²⁶ Recordemos que la crítica que Sayés le hace es el convertir a la naturaleza, en último término, en medio de un fin sobrenatural despojándola de su autonomía. La clave del desentendimiento está, a nuestro juicio, aquí: en la noción de autonomía.

Según H. de Lubac no cabe imaginar para el espíritu, tal y como lo conocemos, una finalidad puramente natural, no podemos concebirlo independientemente de su destino sobrenatural. Para aclarar el laberinto se hace necesaria una precisión sobre qué se entiende por naturaleza humana. Según de Lubac si nos referimos al ser del hombre tal y como brota del acto creador hemos de reconocer que se trata de un ser paradójico pues:

«Debe llegar a ser el sujeto y el agente de un acto de conocimiento para el que no se halla equipado naturalmente y que debe completarse al mismo tiempo que se sobrepasa a sí mismo».¹²⁷

En este sentido la naturaleza *humana* es distinta a la naturaleza *en general* en la medida en que para actualizar lo que realmente es necesita una superación de sí misma. Quizás por ello algunos filósofos han llegado a afirmar que en sentido estricto no existe naturaleza humana. Ciertamente la naturaleza aristotélica se define como una necesidad cerrada en sí misma, y por eso la filosofía cristiana se encontró con serios problemas a la hora de exponer su propuesta en los términos que estaban implícitos en ella.¹²⁸ Es verdad que la naturaleza tiene, también dentro de la filosofía cristiana, una esencia y una necesidad que le son propias, pero de un modo distinto a la clásica, pues ha de contener una apertura a la trascendencia que haga posible la acción de Dios en ella; es lo que los teólogos llamaron *potencia obediencial*. No es extraño que santo Tomás defina la naturaleza como un instrumento de Dios y, curiosamente, excluya de ella a la naturaleza humana, que sitúa a otro nivel.¹²⁹ El hombre, dentro de este análisis, no es visto como mera naturaleza sino como:

«Una imagen de Dios (y) la beatitud que aquél desea es una beatitud divina, el objeto adecuado de su entendimiento y de su voluntad es un ser que le trasciende».¹³⁰

Esto es lo que H. de Lubac llama su *condición paradójica*. Vistas así las cosas, no es posible aplicar a la naturaleza humana sin más las mismas leyes que rigen en el interior del resto del mundo natural.¹³¹ Los teólogos de la *naturaleza pura* no tuvieron en cuenta esto, y por ello explicaban la acción de Dios en el hombre simplemente a partir de la potencia obediencial que poseen todos los seres.

De lo dicho no se deriva que la naturaleza humana no se halle estructurada o que no posea una esencia precisa; significa sólo que su estructuración es *otra*, pues ha de dar cuenta de un hecho fundamental:

«Si quiere encontrarse a sí mismo el hombre ha de apuntar más alto y más lejos que a sí mismo (...) el hombre necesita un más-allá del hombre que nunca sea olvidado; le es necesario un más-allá que permanezca siempre más-allá. Porque no puede encontrarse sin perderse».¹³²

Es decir, no se puede abordar el problema del hombre desde una ontología fisicalista, sino que la descripción que se haga ha de contener una explicación de este carácter dialógico según el cual el hombre encuentra su propia identidad en la trascendencia de sí mismo. En esta condición ontológica no reconoce H. de Lubac ninguna presencia de la gracia, ni siquiera una ordenación a ella, pero explica que sólo ha sido desvelada a partir de la experiencia cristiana. La filosofía griega parte de que toda naturaleza debe hallar dentro del orden natural el medio para lograr sus fines, ¿significa esto que no conociera la tendencia a la trascendencia? No, pero no tenía instrumentos adecuados para interpretarla correctamente.¹³³

El eje de la antropología de H. de Lubac está en la tensión ontológica del ser finito lanzado hacia la infinitud. Es esta la base que permite la entrada de lo infinito sin violar la autonomía del ser finito. Cómo sea posible esto, es lo que Balthasar intenta explicar.

Notas

¹ Baltahasar, H. U. *Intento de resumir mi pensamiento. Communio. Revista Católica Internacional*, (Ed. Española), IV/88, p. 284.

² *Ibid.*, p. 284.

³ Gilson, E. *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, 1981, p. 80.

⁴ Baltahasar, H. U. Gloria. *La percepción de la forma*, vol. 1, Madrid, 1985, p. 69

⁵ Lubac, H. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid, 1988, p. 117.

⁶ "Ha tenido consecuencias realmente desastrosas, el hecho de que desde Lutero y Jansenio por un lado, y Descartes por otro (...) la teología se haya distinguido de la filosofía del modo funestamente formulado por Lessing: como ciencia de la *verdades históricas contingentes*, a diferencia de la filosofía, que se ocupa de la *verdades necesaria de la razón*. Que el cristianismo es una religión vinculada a datos históricos determinados es indudable, pero esto no quiere decir que los datos teológicos sean *verdades históricas contingentes* y, por consiguiente, puedan ser subsumidas por las ciencias de la historia". Baltahasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 71.

⁷ Dilthey, W. *Obras de W. Dilthey. Teoría de las concepciones del mundo*, vol. VIII, México, 1954, p. 60.

⁸ García Villoslada, R. *Luteranismo*, Madrid, 1976, p. 108.

⁹ "No ille dignus theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et cruce[m] consp[ec]ta intelligit. Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, theologo v[er]ba dicit id quod res est. Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat excaecat et indurat. Et lex iram Dei operatur, occidit maledicit, rerum facit, iudicat, damnat, quicquid nos est in Christo. Non tamen sapientia illa mala nec lex fugienda. Sed homo sine teologia v[er]ba optimis pessime abutitur". Lutero, M. *Luthers Works*, Weimarer Ausgabe, 1883, 1, 354, 17-28.

¹⁰ "¿Quid ergo nunc peccatum originale? Primo secundo subtilitates scolasticorum theologorum est privatio sue carentia iustitiae originalis (...) Secundo autem secundum Apostolum et simplicitatem sensus in Christo Iesu est non tantum privatio qualitat[is] voluntate, immo nec tantum privatio lucis in intellectu, virtutis in memoria, sed porsus privatio universae rectitudinis et potentia omnium virum tam corporis quam animae ac totius hominis interioris et exterioris. Insuper et pronitas ipsa ad malum, nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientiae, dilecto autem erroris ac tenebrarum, fuga et abominatio bonorum operum, cursus autem ad malum". *Ibid.*, 56, 312, 1 ss.

¹¹ Cfr. García Villoslada, R. *Op. cit.*, págs. 113-118.

¹² "Semper homo est in non esse, in fieri, in esse, semper in privatione, in potentia, in actu, semper in peccato, in iustificatione, in iustitia, id est semper penitens, semper

iusus. Quod enim penitet, hoc fit de no iusto iustus. Ergo penitentia est medium inter iniustitiam et iustitiam. Et sit est in peccato quoad terminum a quo et in iustitia quoad terminum ad quem. Si ergo semper penitemus, semper peccatores sumus, et tamen coipso et iusti sumus ac iustificamur". Lutero, M. *W. A.* 56, 442, 17-22.

- ¹³ "Ergo extra diem tribulationis non habes necesse invocare (...) Cum ergo semper sit invocandus deus, semper in tribulatione essendum est. Et si non invenerit nos tribulatio, nos eam invenire debemus scilicet in conscientia et compunctione". *Ibid.*, 4, 88, 7-11.
- ¹⁴ "Non erit nec oritur in nobis iustitia dei, nisi primus omnino cadat iustitia et pereat iustitia nostra. Nec resurgimus nisi prius ceciderimus male stantes. Sic universaliter esse, sanctitas, veritas, bonitas, vita dei, etc., non sunt in nobis, nisi primum nos nihil prophani, mendaces, mali, mortui fiamus coram Deo". *Ibid.*, 3, 31, 9-13.
- ¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 3, 458, 2-7.
- ¹⁶ "Es justo devenir injustos y pecadores para que Dios sea justificado en su palabra (Sal. 50, 6). Porque él no ha venido a salvar a los justos sino a los pecadores (Mt. 9, 13), es decir para que se reconozca que nuestra justicia no es sino pecado y sangre de menstruación (Is. 64, 6), y así más bien reine en nosotros la justicia de Cristo, cuando confiamos el ser salvados por medio de Él y en Él, y no por nosotros". ("Equum et iniustos et peccatores fieri, ut iustificetur deus in sermonibus suis. Quia non venit iustos vocare, sed paccatores, id est ut iustitia nostra agnoscatur nihil esse nisi peccatum et pannum menstruate, ac sic potius iustitia Christi regnet in nobis, dum per ipsum et in ipso confidimus salvari, non ex nobis"). *Ibid.*, 4, 383, 7-11.
- ¹⁷ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. I, p. 41.
- ¹⁸ "Dues enim no per domesticam, sed per extraneam iustitiam et sapientiam vul salvare. Non que veniat et nacatur ex nobis, sed que aliunde veniat in nos, nos que in terra nostra oritur, sed que celo venit. Igitur onmío externa et aliena iustitia oporet eruditi. Quare primum oporet propriam et domesticam euelli". Lutero, M. *W. A.* 56, 158, 10 ss.
- ¹⁹ "Quia omnium devotorum indicio et experientia teste máxima tentatio est nulla habere tantationem. Et omnium summa adversitas nulla adversita (...) Non enim cum non sentio, sed cum sentio te iratum, maxime propitium confido". *Ibid.*, 3, 20, 14-19.
- ²⁰ Lubac, H. *Diálogo sobre el Vaticano II*, Madrid, 1985, págs. 33-34.
- ²¹ Cfr. *S. T. c.* 1, a. 3, resp. 1. Citaremos la *Suma Teológica* siguiendo la edición de la B.A.C., Madrid, 1988.
- ²² *Ibid.*, I-II, c. 1, a. 3.
- ²³ *Ibid.*, I-II, c. 1, a. 5.
- ²⁴ Cfr. *Ibid.*, I-II, c. 1, a. 6.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, I-II, c. 2.

²⁶ *Ibid.*, I-II, c. 3, a. 8.

²⁷ *Ibid.*, I-II, c. 4, a. 3.

²⁸ Sayés, J. A. *Principios filosóficos del cristianismo*, Valencia, 1990, p. 255.

²⁹ S. T. I-II, c. 5, a. 5.

³⁰ *Ibid.*, I-II, c. 5. a. 5.

³¹ “Escoto considera únicamente la relación existente entre el sujeto apetecido y el sujeto que apeetece: el que la perfección apetecida pueda alcanzarse de un modo u otro –natural o sobrenaturalmente– está fuera de esa relación: es indiferente en el concepto de apetito. La visión de Dios es la más alta perfección del ser intelectual creado; luego ésta la apeetece naturalmente con la máxima intensidad”. Alfaro, P. *Lo natural y lo sobrenatural e la tradición. Estudio histórico desde santo Tomás a Cayetano*, Madrid, 1952, p. 119.

³² Saranyana, J. I. *Grandes maestro de la teología*, Madrid, 1994, p. 180.

³³ Cfr. *Ibid.*, p. 183 ss.

³⁴ Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid, 1991, p. 87.

³⁵ Es la espiritualidad que inunda un gran periodo el tono vital del mundo católico, que proyecta la síntesis entre finito e infinito hacia un futuro que se construye mediante la destrucción del instante presente; momento que sólo puede ser interpretado como la antítesis de lo prometido. Se puede leer en un texto de enorme influencia en la configuración de esta mentalidad: “Yo soy quien enseño a mirar con desprecio las cosas de la tierra; a sentir fastidio por las presentes, a buscar y encontrar gustos por las eternas”. Kempis, T. I. *Imitación de Cristo*, Barcelona, 1987, p. 467.

³⁶ D. 799.

³⁷ Ruiz de la Peña, J. L. *El don de Dios. (Antropología teológica especial)*. Santander, 1991, págs. 298-299.

³⁸ “Nam quid non est in ipso, de quo divini scriptum est: *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia?* Proinde si in ipso sunt omnia, in quo tandem possunt vivere quae vivunt, et moveri que moventur, nisi in quo sunt? Non tamen omnes cum illo sunt eo modo quo ei dicum est: *Ego semper tecum*. Nec ipse cum omnibus eo modo quo dicimus: *Dominus vobiscum*. Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo potest esse”. *De Trin.* 14, 12, 15 (P L. 42. 1048).

³⁹ “no es que san Agustín no haya afirmado vigorosamente las *naturalezas*, aun en el dominio espiritual: ¿no dice por ejemplo en términos apropiados: *animus sine dubitatione natura est?* Ni tampoco pensó en que debía disminuir en algo la causalidad de la criatura, como ocasionalmente se ha dicho, para poder exaltar mejor la actividad del Creador. Ni siquiera dejó de concebir claramente un *ordo naturatum*. Sin dejar

de unir estrechamente la idea de *naturaleza* a la idea del origen o nacimiento, supo reconocer a las diferentes naturalezas que componen el universo, distintas y ordenadas por grados, una inteligibilidad, una consistencia, una actividad regida por sus propias leyes, en suma una *estructura* determinada, como se quiere llamarla hoy día. Sólo que, de hecho, no se interesaba mucho en ello". Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid, 1991, p. 38.

- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 274.
- ⁴¹ "Utiliza el espíritu para fines de la naturaleza; para instalar esta naturaleza en ella misma reclama su intervención, advirtiéndonos por otra parte que, si pudiese, pasaría sin él de buen grado". *Ibid.*, p. 290.
- ⁴² Guardini, R. *El ocaso de la Edad Moderna*, en *Obras de Romano Guardini*, vol. 1, Madrid, 1981, p. 126.
- ⁴³ "En adelante la gran palabra será *homeomensura*, que quiere decir que el hombre es la medida de todas las cosas, y en consecuencia que la única forma de funcionamiento de la razón pasa por el reconocimiento de la hegemonía de la racionalidad antropocéntrica". Díaz, C. *Manifiesto para los humildes*, Valencia, 1993, p. 95.
- ⁴⁴ Lubac, H. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. De Joaquín a Schelling*, vol. 1, Madrid, 1988, p. 19.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.
- ⁴⁷ Baltasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, págs. 559-560.
- ⁴⁸ Eliade explica que la historia, en el mundo mítico, carece de realidad, pues "ya la anulaba periódicamente, ya la desvalorizaba encontrándole siempre modelos y arquetipos transhistóricos (teoría cíclica, significaciones escatológicas, etc.), el hombre de las civilizaciones tradicionales no concedía al acontecimiento histórico ningún valor en sí; en otros términos, no lo consideraba como una *categoría específica de su propio modo de existencia*". Eliade, M. *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1985, p. 129.
- ⁴⁹ "come duplice immediata conseguenza la valorizzazione del tempo storico e la sua permanente apertura a un avvenire non ricavabile da alcuna premessa". Forte, B. *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano, 1991, p. 15.
- ⁵⁰ Baltasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 572.
- ⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 574.
- ⁵² "El tiempo de la revelación es relación de Dios con el mundo en Cristo, trasladada al ámbito de lo horizontal, y este desplazamiento es la impronta de la forma en la continuidad del tiempo. Ni el tiempo cíclico de la cultura mítica, ni el lineal y vacío de la época moderna (...) tienen en sí una forma ni pueden tenerla". *Ibid.*, p. 573.

- ⁵³ García Villoslada, R. *Historia de la Iglesia católica*, Madrid, 1963, p. 560.
- ⁵⁴ Borghesi entiende que efectivamente la obra de Fiore contiene en lo esencial los rasgos principales del pensamiento moderno. Cree que en ella se halla ya “su *forma mentis*; lo moderno es el tiempo del *novum*, de la utopía que se realiza, de la madurez y del progreso; es el tiempo del Espíritu y de la Iglesia Invisible-universal (...) lo moderno es el punto de no retorno, el lugar de la manifestación íntegra de la razón. De los muchos autores que, remitiéndose más o menos explícitamente a Fiore confirman esta posición citamos sólo a tres: Lessing, Schelling y Hegel”. Borghesi, M. *Potmodernidad y cristianismo*, Madrid, 1997, p. 169.
- ⁵⁵ “La consideración simbólica del mundo se ve desplazada por la consideración crítica objetiva. Mediante la observación, experimento y teoría racional, la imagen medieval, de determinación religiosa, deja paso a la de un mundo natural, científicamente comprensible y técnicamente dominable”. Guardini, R. *Op. cit.*, p. 126.
- ⁵⁶ “Un concepto valorativo, es decir la norma de lo recto, bueno, perfecto, vinculante para todo conocimiento y actividad; la *naturaleza* representa precisamente *lo natural*”. *Ibid.*, p. 59.
- ⁵⁷ “Entre la naturaleza y el sujeto-personalidad está el mundo de los actos y las obras humanas, que tiene como polos esos dos elementos, pero que goza de propia autonomía frente a ellos”. *Ibid.*, p. 63.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 127.
- ⁵⁹ *Ibid.*, 153.
- ⁶⁰ Hay que reconocer, no obstante, que el propio Descartes apunta un camino para la salida de la estrechez racionalista que ulteriormente se desarrolla en el seno de la misma modernidad, pues cuando todo en su pensamiento parece que conduce a la afirmación de la razón lógica como único medio de fundamentación, “llama en su ayuda al ser gradual de la antigua concepción (la *cuarta vía* de Agustín y Tomás) a base de la teoría de que el intelecto humano es finito y de que su voluntad (tendencia, *eros*) es infinita y está siempre más allá del intelecto: un dogma platónico transmitido por la escuela franciscana, que en Kant se expresa en la diferencia entre la razón pura y la práctica y en la moderna escuela kantiana-cristiana (y postkantiana: Blondel, Maréchal, Marc, Rahner, etc.) como diferencia entre conocimiento conceptual y dinamismo infinito del espíritu”. Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, Madrid, 1988. p. 427.
- ⁶¹ Balthasar, H. U. *La esencia de la verdad*, Buenos Aires, 1955, p. 17.
- ⁶² Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. I, p. 69.
- ⁶³ Carlos Díaz habla del “Estado como administrador de la causa moral, sentenciando sobre el destino de la humanidad y asumiendo el horizonte escatológico antes reservado a las religiones: en definitiva, la sacralización del poder, en la medida en que la desacralización de la religión”. Díaz, C. *Preguntarse por Dios es razonable*, Madrid, 1989, p. 71.

- ⁶⁴ Guardini, R. *Op. cit.*, p. 126-127.
- ⁶⁵ Argullol, R. *El héroe y el Único*, Madrid, 1982, p. 19.
- ⁶⁶ *Ibid.*, p. 19.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 23. El mismo tema es estudiado por Argullol en *Tres miradas sobre el arte*, Barcelona, 1989, págs. 85-95.
- ⁶⁸ Shaftesbury, A. A. C. *Los moralistas*, I, 2, Barcelona, 1997, p. 106.
- ⁶⁹ “El bien total y último de las criaturas coincide con la finalidad universal; de este modo se hace patente que el mal natural es sólo aparente. En la concurrencia de las relaciones particulares reina una concordia universal fundada en la subordinación de los contrarios (...) se trata de desajustes puramente aparentes, pues toda la naturaleza corruptible se sacrifica para lo mejor, y todo se sacrifica a la naturaleza incorruptible e inmortal”. Arnau Paltor, P. *Shaftesbury: el problema del mal y la estética*. Themata. 12 (1994), p. 124.
- ⁷⁰ Shaftesbury, A. A. C. *Op. cit.* I, 2, p. 111.
- ⁷¹ *Ibid.*, II, 4, p. 176.
- ⁷² “Cuando Shaftesbury se contra en la maldad producto de las acciones humanas apela al misterio y no hay respuesta definitivamente aclaratoria”. Arnau Paltor, P. *Op. cit.*, p. 126.
- ⁷³ Shaftesbury, A. A. C. *Op. cit.*, II, 4, p. 168.
- ⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, I, 3, págs. 117-121.
- ⁷⁵ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, Madrid, vol. V, p. 274.
- ⁷⁶ “El punto de partida ético que excluye metódicamente el plano religioso tanto frente al ateísmo como frente al cristianismo, para después medir desde la ética, establece una relación hacia una divinidad immanente del mundo que al final será lógicamente una relación de identidad”. *Ibid.*, p. 276.
- ⁷⁷ Cfr. Hernández-Pacheco Sanz, J. *La conciencia romántica*, Madrid, 1955, págs. 24-33.
- ⁷⁸ Novalis, *Discípulos en Sais, Los cuadernos de la gaya ciencia. IV. Las ciencias ornamentales*. Barcelona, 1976, p. 28.
- ⁷⁹ *Ibid.*, p. 29.
- ⁸⁰ *Ibid.*, p. 29.
- ⁸¹ Cfr. Hernández-Pacheco Sanz, J. *La conciencia romántica*, págs. 92-94.
- ⁸² Cfr. *Ibid.*, págs. 36-41.

⁸³ A pesar de que Balthasar juzga estos intentos camino como “el más noble intento realizado para detener las tinieblas que cernían sobre la época”. Balthasar, H. U. Gloria. *Metafísica*. Edad Moderna, vol. V, p. 276, describe del siguiente modo las salidas a las que condujo: “Sólo se podía llegar a la identidad inmediata de geometría y espíritu, tal como aparece en Spinoza. Para los posteriores (desde Herder a Hegel), Spinoza (y no Leibniz) se convertirá en el modelo de una teología que engloba a la filosofía y cuya exagerada identidad resulta con razón sospechosa de ateísmo (Jacobi) y es abandonada por los teólogos más serios. Contra Hegel, Staudenmaier realizó una vez más la figura de Escoto Eriúgena, a quien consideraba como el padre de la especulación occidental y mediante el que esperaba mostrar las raíces teológicas (especialmente agustinianas) de todo sistema idealista, convirtiendo así a la teología en instancia universal. Sus esfuerzos fueron vanos, pues condujeron directamente del iluminismo, entendido desde una perspectiva histórica, a un tradicionalismo destructor de toda filosofía (pasando por la filosofía de la historia de Molitor hasta Bautain), cuya condena era inevitable. La otra posibilidad hacia la que era natural tender fue la racionalista (Hermes, condenado igualmente), que consideraba el acto de fe como subyacente y seducido a la estructura natural de la razón, tal como había hecho ya el idealismo filosófico consecuente”. Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 7.

⁸⁴ Villacañas, J. L. *La quiebra de la razón ilustrada*, Madrid, 1990, p. 81.

⁸⁵ Según Hegel: “Jacobi dice: Dios es, y es fuera de mí, una esencia (*Wesen*) viva, que se sostiene por sí misma, o bien yo soy Dios. No hay una tercera posibilidad”. Hegel, G. W. F. *Glauben und Wissen*, citado por Jungël, E. *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984, p. 100.

⁸⁶ Vilanova, E. *Historia de la teología cristiana*, vol. III, Barcelona, 1992, p. 224.

⁸⁷ “Frente a la teología romántica, Scheeben defiende la separación entre naturaleza y sobrenaturaleza con una claridad rigurosa, argumentando a partir de toda la historia de las herejías. Ni la sobrenaturaleza es un momento o suplemento que complete la naturaleza por una acción de Dios que la haga pasar de la potencia al acto, o que remedie simplemente su alejamiento de Dios, poniéndola de nuevo en camino hacia él, ni la naturaleza tiene una *tendencia a la sobrenaturaleza* o un *derecho a ella*: esto sería una *contradicción intrínseca*. Todos los hilos que desde abajo conducen al reino superior se cortan, de suerte que (la nueva edición de Casini se mueve en esta línea), este reino superior es un todo sin contradicción conceptual alguna frente a la *natura pura* entendida como *un orden vital cerrado en sí mismo*”. Balthasar, Gloria. *La percepción de la forma*, vol. 1, p. 99.

⁸⁸ Scheeben, M. J. *Las maravillas de la gracia divina*, Madrid, 1985, p. 483.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 482.

⁹⁰ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 102.

⁹¹ “Scheeben de desquita en segundo *round* de la derrota sufrida en el primero; y si consideramos su obra como un todo, hemos de mostrarle agradecimiento por la nitidez inicial de conceptos que le permite proceder después sin riesgos a un examen más profundo de ambos reinos (...) En cuanto pasa de la consideración formal a un

examen más detenido de los misterios, muestra que la *elevación* de la criatura a Dios acontece a través de un descenso y de un rebajamiento previos de Dios, de una penetración de la naturaleza por la gracia, que Scheeben aborda desde el principio y aplica a todos los detalles de la dogmática bajo el epígrafe de *nupcias*. De esta suerte, su teología se convierte en una doctrina del *eros*, rebasando ampliamente cuanto la teología anterior había logrado el respecto". *Ibid.*, p. 104.

⁹² Scheeben, M. J. *Los misterios del cristianismo*, Barcelona, 1957, p. 5.

⁹³ *Ibid.*, págs. 427-428.

⁹⁴ "Para la naturaleza humana de Cristo esto significa que su ser *natural* viene fundado de un modo totalmente *sobrenatural*. A la inversa, para la persona global de Cristo, significa que el milagro sobrenatural de su unión es, a la vez, *natural* en el sentido de que, todas las relaciones orgánicas, morales y matrimoniales de la naturaleza encuentran su forma suprema y más perfecta en ella; más aún, a partir de ella adquieren su fundamentación última y —en virtud de la asociación de todas las criaturas a la cabeza que es Cristo— su lugar y punto de referencia precisos (...) Y, si en el ámbito natural, lo *físico* aparece como lo más bajo (lo que el hombre tiene de común con el animal) y lo *moral* como lo más elevado (lo propiamente humano), la sobrenaturaleza suprime esta relación aparente o real, subrayando el carácter *físico* del *eros*". Balthasar, H. U. Gloria. *La percepción de la forma*, vol. I, p. 107.

⁹⁵ Scheeben, M. J. *Las maravillas de la gracia divina*, p. 181.

⁹⁶ Aunque en la segunda parte profundizaremos en ello, se puede anticipar que Balthasar ve en la experiencia amorosa algo que rebasa las fronteras de la vivencias individuales; a través de ella, los sujetos se hacen partícipes de una ley universal, la ley del ser: "Lo mismo ocurre con los amantes, cuando no se quedan en la antesala del enamoramiento. Ven al amado de un modo muy diferente a como lo ven los otros, ya que su yo profundo se les hace presente en todas sus manifestaciones y les parece como lo realmente precioso y digno de ser amado. Cualquier don, cualquier palabra habla de él, y cualquier respuesta suya contiene la totalidad de su ser (...) Al entregarse, dan mucho más de lo que saben y pueden, pero no más de lo que propiamente pueden expresar, es decir, a sí mismos, más aún, sus posibilidades fecundas, que rebasan el ámbito de su propio ser y se orientan hacia una nueva vida. Así pues, superan las medidas de la naturaleza individual". Balthasar. Gloria. *La percepción de la forma*, vol. I, p. 196-397. Ya hemos dicho que esta correspondencia había sido comentada por la filosofía romántica. El propio Hegel afirma: "En las relaciones con el varón, que es fundamentalmente espíritu y libertad, la mujer representa la naturaleza (...) La mujer es *raíces*, lo que liga al hombre a la tierra y hace que su libertad errante se convierta en trabajo que transforma y humaniza. Es la fuerza misma de la naturaleza que se transforma por el varón en espíritu, en nueva libertad; y así, es el medio por el que la libertad se perpetúa y hace fecunda". Citado por Hernández-Pacheco Sanz, J. *La conciencia romántica*, p. 118. Al margen del escándalo que estas palabras puedan provocar en algunas sensibilidades, hemos de quedarnos con la idea de que Hegel ve en el amor la realización de la libertad en la naturaleza.

⁹⁷ "Los Santos Padres presentan ya la encarnación misma como un desposorio con el linaje humano, por cuanto en ella se contiene virtualmente todo lo conduce a la

unión completa del Hijo de Dios con el hombre. El punto de partida de la unión es la relación natural cuerpo-espíritu, que se funden en un solo ser. Tal unión se da de modo eminente en la unión hipostática de la divinidad con la humanidad; por la unidad sustancial entre el Padre y el Hijo se logra, siguiendo a san Cirilo y a san Hilario, la unidad perfecta entre Dios y el hombre". Scheeben, M. J. *Los misterios del cristianismo*, p. 573.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 396.

⁹⁹ No es extraño por ello que Balthasar vea en Scheeben un precedente a tener muy en cuenta. De hecho, valora su obra como un revulsivo de la teología de su momento precisamente por su concepción de la gracia (y consecuentemente por la metafísica que tras ella hay). De un modo preciso y sintético recoge su doctrina en las siguientes palabras: "La gracia (actual) no es solamente una *invitación* y *atracción* (moral) que emana del objeto, pero tampoco es un *impulso físico*, sino que es eso que Tomás (después de Agustín) llama *pondus* y que, como Scheeben hace notar significativamente, guarda afinidad con el *kabod* bíblico, con la gloria: un influjo *dinámico-energético* o *drástico-elástico*, que mueve la voluntad como una energía fecundante, inmersa en lo más profundo de ella misma, como forma, *spíritus*, o *virtus voluntatis*". Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 105.

¹⁰⁰ Cfr. Berzosa, R. *Hacer teología hoy*, Madrid, 1994, p. 49.

¹⁰¹ Una exposición clara y un juicio sereno del modernismo puede encontrarse en: García de Haro, R. *Historia teológica del modernismo*, Pamplona, 1972. Sobre los vaivenes de la teología en el momento en que H. de Lubac ofrecen un resumen Balthasar, H. U. *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, Madrid, 1989, y Berzosa, R. *Hacer teología hoy*, Madrid, 1994, págs. 49 ss.

¹⁰² Balthasar, H. U. Henri de Lubac. *La obra orgánica de una vida*, p. 6.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰⁴ Berzosa, R. *Op. cit.*, p. 54.

¹⁰⁵ Según Lubac la filosofía clásica parte de la idea de que: "Toda naturaleza ha de hallar en sí misma o en el resto del cosmos del que forma parte integrante, el medio con el que poder completarse". *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid, 1991, p. 27. Idéntico principio inspira, según el mismo autor, las grandes tradiciones gnósticas que permanentemente resurgen en la historia (Cfr. *Ibid.*, p. 139). Esto explica que el verdadero dinamismo del hombre fuera rastreado, a veces casi tocado, pero en realidad nunca exhaustivamente descrito, pues: "No sabían lo que buscaban no cómo buscarlo. Eran impotentes para descubrir el verdadero sentido de este destello orgánico de inquietud, de deseo y de descontento en lo más profundo de las entrañas de la humanidad. Cuando no lograban apagarlo, les perturbaba y los descarriaba. Los incitaba entonces a la rebeldía, antes de caer en la desesperación. Estos hombres no podían sino elevar demasiado la naturaleza o rebajarla con exceso. Partícula divina o barro sublunar, o mezcla fortuita e inestable de ambos". *Ibid.*, p. 137.

¹⁰⁶ Según Berzosa: "El misterio no es algo a lo que debemos renunciar a penetrarlo; tampoco es una verdad provisional. Concierna al hombre, lo alcanza, tiene su huella

en nosotros, pero por ser misterio personal es *inobjetivable* e *inexpresable* de una vez por todas". *Op. cit.*, p. 55.

¹⁰⁷ Lubac, H. *Por los caminos de Dios*, Madrid, 1993, p. 103.

¹⁰⁸ Cfr. Lubac, H. *El drama del humanismo ateo*, Madrid, 1990.

¹⁰⁹ "Es una solución forzada, que cierra los ojos a la realidad más profunda, poner entre paréntesis lo incognoscible y construir un concepto del saber y de la ciencia, semejante al de Kant y sus seguidores, que no puede ser sino finito y racionalista, porque, en la medida en que el objeto viene construido a partir de sujeto cognoscente, el fenómeno de la manifestación objetiva, el revelarse el objeto a partir de la propia profundidad, queda escamoteado, y todo naufraga en un chato racionalismo". Balthasar, H. U. Gloria. *La percepción de la forma*, vol. 1, p. 398.

¹¹⁰ *Ibid.*, págs. 397-398. También H. de Lubac explica la diferencia entre el misterio como *límite* y su reconocimiento como zona del ser al describir el punto de partida de la teología negativa: "Nosotros no sabemos *lo que* es Dios (...) pero esto puede tener dos sentidos, un primer sentido vulgar, de una ignorancia cualquiera; tal sentido hay que desecharlo: un segundo sentido, particular, que no concierne más que a Dios: no sabemos lo que es Dios, pero sabemos lo que no es. O mejor, decimos que no sabemos lo que es porque sabemos lo que no es. Estas dos afirmaciones son solidarias. De hecho, son idénticas. No saber lo que Dios es, es saber lo que no es. Y esta ciencia es muy elevada. Al rechazar de Dios todas las significaciones que, sin más, valdrían de las criaturas, afirmamos que Dios es algo aparte de todas las criaturas: en una palabra, lo proclamamos Dios". Lubac, H. *Por los caminos de Dios*, p. 100.

¹¹¹ Cfr. Lubac, H. *Por los caminos de Dios*. p. 93; Berzosa, R. *Op. cit.*, p. 55.

¹¹² Sayés, J. A. *Op. cit.*, p. 252.

¹¹³ Aborda el tema de una forma explícita en *Le surnaturel*. Para su estudio articula la obra en cuatro partes: a) la primera de ella analiza la reducción jurídico-naturalista de la gracia en Bayo y Jansenio y explica cómo a través de Cayetano y Suarez la reacción antibayanista termina también asignando al hombre un fin puramente natural; b) la segunda parte trata sobre el espíritu y la libertad en la tradición teológica; c) el tercer bloque estudia la historia del concepto de lo *sobrenatural*; y, por último, la cuarta parte la dedica a buscar en la tradición eclesial u apoyo para su tesis. Posee un apéndice, *exigence divine et désir naturel*, cuya temática es ampliada en *El misterio de lo sobrenatural*.

¹¹⁴ Cfr. Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, págs. 53-56.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹¹⁶ Sayés, J. A. *Op. cit.*, p. 271.

¹¹⁷ El propio Sayés afirma que de Lubac habla de que "el hombre no desea a Dios como una animal a su presa sino como don persona". *Op. cit.*, p. 266.

¹¹⁸ Lubac reconoce que, en efecto, este planteamiento explica la contingencia de lo real

y al mismo tiempo salva la gratuidad de lo sobrenatural: “*Dios me ha dado el ser*, expresa a su modo una contingencia total; revela la separación radical que existe entre mi esencia y mi existencia. Igualmente, la segunda fórmula: *Dios ha impreso en mí una finalidad sobrenatural*, expresa a su manera la gratuidad total del don sobrenatural con relación al don del ser; revela la distancia radical que existe entre mi ser natural y mi finalidad sobrenatural, o dicho de otro modo, entre mi condición de criatura y mi filiación divina”. *Ibid.*, p. 92

¹¹⁹ Guardini expresa del siguiente modo la imposibilidad de describir el acto creador: “Intentemos pensar por una vez: no hay nada: nada finito. Pero Dios es aquel cuyo nombre es *el ser*, como ya dijo él mismo en el Orbe: *Yo soy el yo-soy*. En pura libertad, desde la profundidad insondable de su decisión, Dios quiere que el mundo sea, y es. Este paso al ser no lo podemos captar con el pensamiento: pero si intentamos por lo menos acercarnos a tientas a él, entonces presentimos el misterio de la acción todopoderosa de Dios”. Guardini, R. *Los salmos*, en *Obras*, vol. II, Madrid, 1981, p. 268. De hecho, en la cultura en la que nace la idea de creación existe en un verbo propio para referirse a ella y que distingue la acción de Dios de la del hombre: “Para denotar la idea de acción creadora exclusiva de Dios se emplea un término técnico: es el verbo *bara* (...) se trata un verbo estrictamente teo-lógico: su sujeto, siempre y sólo, es Yahvé y nunca se menciona una materia *ex qua*, un instrumento o una colaboración: su énfasis recae sobre el carácter de novedad inédita de lo creado (...) Designa, pues, una acción incomparable, no homologable a ninguna otra, específicamente divina”. Ruiz de la Peña, J. L. *Teología de la creación*, Santander, 1986, p. 30. Gross señala, además, que en ninguna otra lengua hay un equivalente de este verbo. Cfr. Gross, H. *Exégesis teológica de Génesis 1-3, Misterium Salutis*, vol. II, Madrid, 1982, págs. 359-360.

¹²⁰ H. de Lubac sostiene que no podemos concebir la posición del hombre ante Dios “como si Dios estuviese frente a mí como otro hombre cualquiera, aunque infinitamente mejor y más poderoso que los demás; como si su posición en lo que a mí se refiere fuese del todo exterior, con posibilidad de hacerme sólo un presente, es decir un don del todo exterior”. Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, p. 94.

¹²¹ Según H. de Lubac la *creación* lleva consigo “un elemento de interioridad - como también de trascendencia- atributo de Dios creador que *me es más íntimo a mí que yo mismo*”. *Ibid.*, p. 94.

¹²² *Ibid.*, págs. 96-97. “No hay que perder nunca de vista la articulación entre creación y elevación, constitutiva del sujeto no divino destinado a participar en la vida divina”. Balthasar, H. U. *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, p. 68.

¹²³ “Los dos órdenes son inconmensurables (...) Entre la naturaleza existente y lo sobrenatural existe una distancia tan grande y una heterogeneidad tan radical como entre el no-ser y el ser”. Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, p. 98.

¹²⁴ Cfr. Sayés, J. A. *Op. cit.*, p. 271.

¹²⁵ Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, p. 100. De hecho, lo sobrenatural entraña una cierta destrucción de la propia naturaleza: “No sólo nuestra perfección *viene de Otro, fuera de nosotros mismos*, sino que tal perfección no constituye tampoco el simple resultado normal de tendencias que, sin una ayuda sobrenatural no tendrían la

fuerza de impulsarnos hasta su término: ella es una *unión transformante*, y por consiguiente, sea lo que fuere, no se ve cómo puede obtenerse sin una cierta intrusión que opere en la naturaleza una purificación pasiva. Lo que conduciría a descubrir en el ser finito como dos tendencias antagónicas, igualmente naturales, igualmente radicales, de suerte que el paso al orden sobrenatural, aun para una naturaleza inocente y sana no podría realizarse jamás sin una especie de muerte". *Ibid.*, p. 44.

¹²⁶ Apela a distinción que los Padres griegos hacían entre *esse* y *bene esse*, o *voluntas iustitiae* y *voluntas beatitudinis* o santo Tomás entre *datio* y *donatio*. Cfr. *Ibid.*, págs. 106-107.

¹²⁷ *Ibid.*, págs. 118-119.

¹²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 123; Gilson, E. *Op.cit.*, págs. 350-351; Pannikar, R. *Op. cit.*, p. 105.

¹²⁹ Cfr. Gilson, E. *Op. cit.*, p. 351.

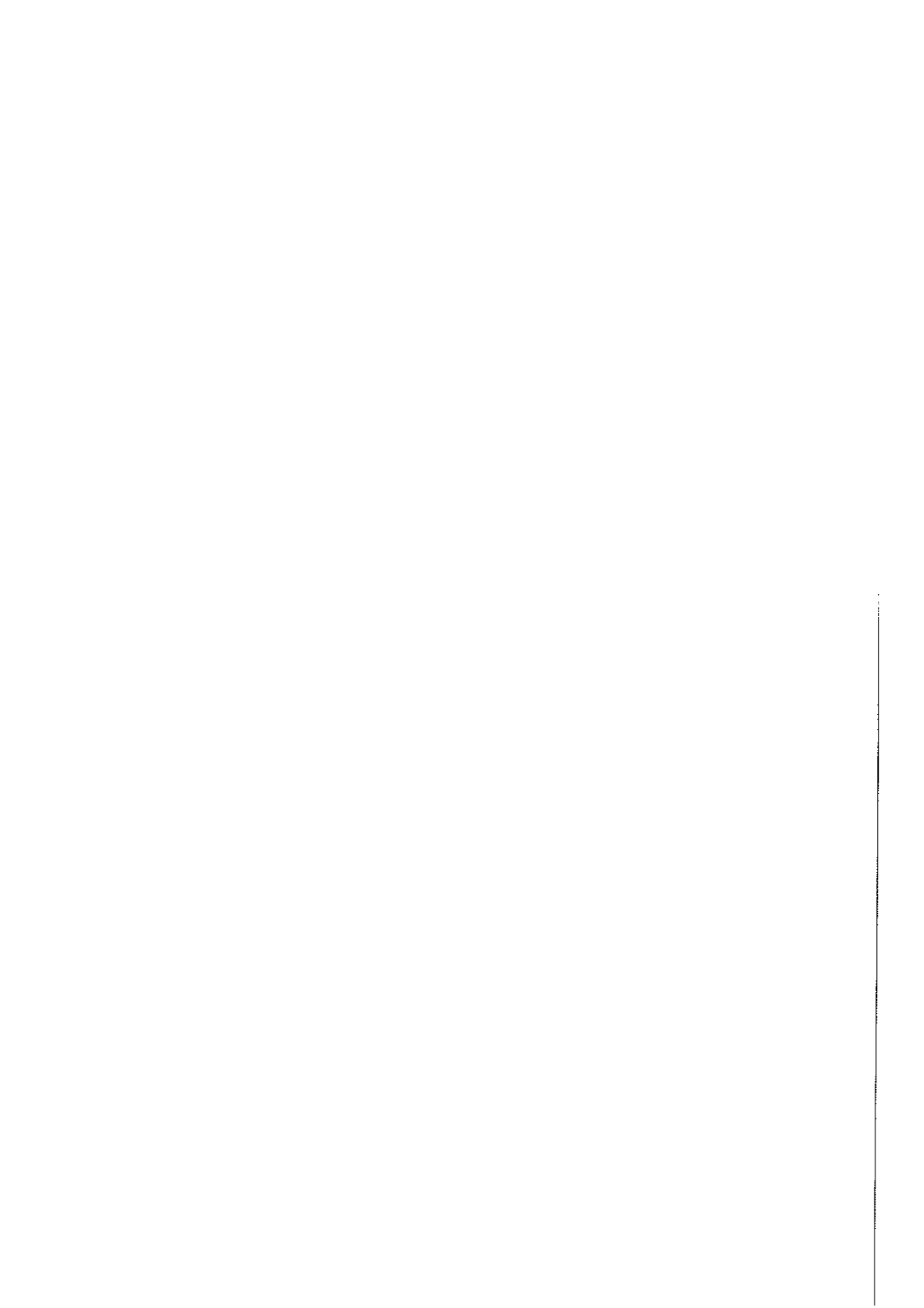
¹³⁰ *Ibid.*, p. 333.

¹³¹ Cfr. Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, p. 125.

¹³² Lubac, H. *Por los caminos de Dios*, p. 146.

¹³³ Se interpretaba como: "Un desafío contra el cielo, un desafío insensato, que la Némesis se encargaría de castigar infaliblemente". Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, p. 136.

SEGUNDA PARTE:
LA ESTÉTICA TEOLÓGICA DE H. U. VON
BALTHASAR



CAPÍTULO PRIMERO: POSICIÓN ORIGINAL DEL HOMBRE FRENTE A LA REALIDAD

1. El punto de partida.

El problema de la integración de la belleza en el seno del pensamiento filosófico no es sólo una cuestión de conveniencia o de reconocimiento de un modo, entre otros, de contemplar el ser sino que, según Baltasar, el papel que se asigne a la reflexión estética es determinante a la hora de definir un pensamiento realista que no olvide ninguna de las perspectivas posibles. En efecto, el olvido de uno de los tradicionalmente denominados trascendentales genera, inevitablemente, la desarticulación del resto. Al fracturarse la unidad entre ellos cada trascendental adquiere, de algún modo, una autonomía que se resuelve en algún tipo de pensamiento abstracto que suele derivar hacia análisis de corte intelectualistas, moralistas o esteticistas, según se ponga el acento en un trascendental u otro. Al ignorar que lo que en primera instancia aparece ante nuestros ojos no es la belleza, la verdad o la bondad, sino *el ser*, cada uno de estos trascendentales abandona la referencia a los demás absolutizándose y, como consecuencia de ello, el pensamiento deja de ser conciencia sistemática de la realidad para convertirse en un mecanismo lógico que se desarrolla a partir de unas premisas.

Históricamente esta ruptura ha tenido uno de sus momentos más llamativos en la exclusión de la belleza como primera manifestación del ser; es decir, como la *forma* original que causa la percepción elemental del ser. Lo grave de la situación que tras ello deviene no es el hecho de que el pensamiento filosófico quede desarticulado, sino que *el hombre* resulta fracturado en sus facultades sensibles, intelectuales y morales, sin que cada una de ellas interfiera en la actividad de las demás. Rota la imagen del ser el hombre queda “reducido a una porción de existencia que, si bien en cuanto espíritu puede arrogarse una cierta libertad, permanece, sin embargo, totalmente oscura e incomprensible para sí misma. El testimonio del ser deviene increíble para aquel que ya no es capaz de entender la belleza”.¹

Es decir, el descuido de la experiencia sensible como acto primigenio que incita al sujeto a sumergirse en lo experimentado en la búsqueda de aquello sobre lo que se sustenta, provoca una constricción de lo real en sus determinaciones lógicas (racionalismo) o bien a su mera visibilidad entendida ésta de un modo mecanicista (empirismo). En ambos casos se ignora que el presupuesto de todo ello es el encuentro con una *manifestación*, el descubrimiento parcial de lo que en la experiencia se insinúa sin agotarse en su expresión. Es decir, se olvida el *ser*.

Es por eso por lo que Baltasar abre su trilogía con un análisis de la percepción, de la experiencia en sentido etimológico. Y la percepción siempre lo es de una *forma*, de algo que se muestra de tal modo que nuestros sentidos lo pueden apreciar porque posee una estructura, un hablar de sí mismo en un determinado idioma. Pero en su manifestarse, las cosas no se muestran totalmente transparentes; la forma expresiva es algo más que la simple disposición de partes yuxtapuestas.

“Lo que se manifiesta es lo que, en su manifestación, queda al mismo tiempo oculto (...) La visión de la superficie de la manifestación no significa la percepción de la profundidad que se manifiesta. Es esto lo que otorga al fenómeno de lo bello su carácter arrebatador y subyugante y asegura al ente su verdad y su bondad”.²

El encuentro originario con la realidad es interpretado por Baltasar como el impacto con una evidencia que en su transparencia se manifiesta como ocultación de algo. Y precisamente la velación del fundamento es lo que dota de consistencia y unidad la tensión hacia lo fundamentado en la medida en que absorbe hacia sí al sujeto que percibe su *forma*. Resulta aparentemente paradójico que lo que garantiza la unidad de verdad y bondad sea algo que no aparece sino que sólo es sugerido, apuntado. A pesar de ello, no se trata de *saltar* desde la evidencia al fundamento, como se observa en Kierkegaard,³ sino que la percepción de la belleza contiene en sí una vía que da razón del tránsito. Es por eso por lo que una noción bien ajustada de belleza puede constituirse en garante de la unidad de verdad y bondad. Como nexo entre la experiencia sensible y la trascendental la belleza supera tanto el inmanentismo (el ente es algo cerrado y, al no ser confrontado con algo exterior a sí mismo no es ni verdadero ni falso) como el nihilismo (si el fundamento es la nada la realidad no es *don* y, por lo tanto, no es algo *bueno* en sí).

El hecho de que Balthasar plantee su pensamiento sobre la base de una experiencia en la que la alteridad se presenta como dato inicial no debe llevar a la idea de que se trata de un objetivismo ingenuo. Por el contrario, es consciente de que en la experiencia estética el sujeto juega un papel determinante. La estructura del primer tomo del *Gloria* así lo muestra. La percepción de la belleza no es una contemplación pasiva; es un hecho determinado por la estructura personal de aquel que contempla. No es el hombre un mero receptor pasivo de datos sensibles, una *tábula rasa*, sino que en el modo de recepcionar estos datos pone su propia impronta:

“El hombre no sólo ve, mira; no sólo habla, escucha; no sólo capta, expresa. No sólo goza de lo creado, sino que, a su vez, crea”.⁴

Captar y expresar no son dos momentos independientes, pues el modo en que se capta la realidad indica ya una forma de expresión. Por ello, en su análisis de la percepción de la forma, Balthasar inicia el trabajo con un estudio sobre la evidencia subjetiva o, lo que es lo mismo, aborda en primer lugar la forma receptora, el modo en que la belleza se hace presente en el sujeto, para pasar después a la evidencia objetiva. Nosotros seguiremos el mismo esquema con la intención de ir señalando las distintas implicaciones y supuestos filosóficos a fin de mostrar cómo en su estudio se apunta un camino para conceptualizar la tensión entre immanencia y trascendencia en el seno del ser.

La forma subjetiva que determina el modo de percepción es, más que un mero puente conector con la realidad, un modo de situarse ante la misma que brota de la libertad del ser personal. No entiende Balthasar el contacto con la realidad como “una serie de actos puntuales aislados, con los que el hombre atraviesa la banalidad y dispersión de su existencia cotidiana abriendo algo así como orificios para atisbar el Absoluto (...) Se trata más bien de una forma vital, dispuesta y pronta para ennoblecer su misma vida cotidiana y que, por consiguiente, puede lograrlo”.⁵

Con ello se está afirmando que el análisis de la percepción ha de iniciarse con una reflexión antropológica que trate de describir todos los factores implicados en el proceso de la experiencia estética. Para ello, nuestro autor toma como dato inicial la capacidad del hombre para darse forma a sí mismo; esto es, su ser *espiritual*, entendiendo *espíritu* no en sentido religioso o como algo añadido a la estructura biológica, sino como posibilidad de

autodeterminación, es decir, de libertad. Espiritual es tanto como libre, lo que implica que ya en su raíz el modo de estar el hombre en el mundo no viene determinado por ningún tipo de mecánica; por el contrario, se define a partir de un principio libre, configurador de la subjetividad y consecuentemente de su modalidad original de situarse en la realidad. Si se olvida la riqueza de este dato primario, el encuentro con el ser corre el riesgo de resultar limitado al contacto sensible (empirismo) o, despreciando éste, al desvelamiento impersonal de un armazón lógico oculto tras la apariencia (racionalismo). En ambos casos la libertad comienza a definirse por la ausencia de elementos perturbadores de la objetividad o, lo que es lo mismo, como *purificación* de todo aquello que proceda de *yo* histórico. Por el contrario, en la antropología que subyace en la palabras de Balthasar es la subjetividad en su totalidad la que nace y se construye *religada* al poder de lo real, éste impregna cada uno de los rincones del yo. Por eso, la libertad puede entenderse como la energía con la que el sujeto se afirma y se construye a sí mismo adhiriéndose a lo real.⁶ La libertad es, en este caso, el poder de autodeterminación a partir de la adhesión a una alteridad que, en el proceso, deja de ser algo *extraño* al propio yo. Dicho de otro modo, subjetividad y realidad no son dos esferas autónomas que puntualmente entran en contacto; el *yo* nace y se constituye como tal en la creación de una *forma vital*, en palabras de Balthasar, que se configura dialécticamente con una forma exterior a él.

La percepción lleva en sí, por ende, una relación con la totalidad del yo. Si esto es así, el momento estético es trascendental en la constitución de la subjetividad, no como impulso inicial que desencadena un desarrollo autónomo, sino espacio dialéctico que está presente en la totalidad de su formación. Por eso, afirma Balthasar:

“Lo bello exige siempre la reacción del hombre total, aunque en un primer momento lo hayamos percibido mediante una o varias facultades sensibles (...) Es el hombre entero el que vibra y se convierte en *caja de resonancia* de lo bello que en él acontece”.⁷

El hombre es caracterizado como *caja de resonancia* de la belleza en el sentido de que por su propia constitución está abierto al acontecer de la forma bella, pero no para una contemplación pasiva sino configurando su estructura personal en ella. La belleza, por tanto, es generadora de libertad.

Como puede observarse, se trata de un movimiento en el que el yo emerge desde la libertad que reacciona ante la percepción de lo real; en su emerger se va autoconfigurando, y con ello se abren nuevas posibilidades de percepción y de creación. Este carácter espiritual hace del hombre “un exceso respecto del cosmos, mientras que su naturaleza corpórea animada lo convierte en síntesis viviente del cosmos”.⁸

De acuerdo con lo anterior el acercamiento a la comprensión del ser implica la unión de la metafísica tradicional con una *meta-antropología*. Baltasar, en efecto, parte de un análisis de la estructura existencial del hombre para, desde ella, intentar alcanzar la raíz del ser. Como acabamos de ver, el hombre construye su propia subjetividad en relación con una alteridad que acontece ante él. Esto significa que su estructura persona es esencialmente dialógica. Tanto es así que Baltasar propone como paradigma desde el que interpretar el encuentro con el ser la relación primera del niño con su madre:

“El Ser infinito se abre para él en este encuentro revelándole cuatro cosas: 1) que él es uno en amor con su madre, aun no siendo su madre; por tanto, que todo Ser es uno (es decir que el trascendental de la unidad se descubre en la experiencia de la alteridad, porque, en este caso, la alteridad no es absoluta e incluso manifiesta la ilimitada participatividad del ser en cuanto tal); 2) que este amor es bueno y, por tanto, que todo el ser es bueno; 3) que este amor es verdadero y, por consiguiente, el Ser es verdadero; 4) que el amor provoca alegría y gozo y, por tanto, que todo el Ser es bello”.⁹

La experiencia estética funda un tipo de encuentro en el que el horizonte del ser se abre a través de la percepción de *un* ser; un ser que en su comunicación se hace comprensible a sí mismo como imperfecta transparencia de su fundamento. Según el ejemplo de Baltasar, lo que el niño percibe y en lo que encuentra su apertura al ser no es la maternidad en abstracto sino un ser concreto: su madre. Tener presente esta observación es especialmente importante, pues la historia nos muestra que todo pensamiento que ha buscado una experiencia del fundamento mediante una negación de lo particular ha terminado necesariamente alejándose del ser. Siguiendo el camino que Baltasar nos señala sólo profundizando en la naturaleza de lo particular podremos atenernos a lo real. Profundizar implica no detenerse en ello, pero tampoco superarlo en sentido de negarlo. Como veremos, la clave de esto se halla en la formulación de una dialéctica en la síntesis no conlleve la negación de la antítesis.

La concreción que supone tomar como base la percepción de los trascendentales en los entes deriva en un peculiar tratamiento de ellos y esto, según Scola, es lo que permite diferenciar el pensamiento de Balthasar tanto del idealismo kantiano como de los planteamiento de Rahner. Este último propone un acercamiento al ser sin tematizar los trascendentales en su manifestación en las seres particulares. Al no dar un relieve adecuado a los esencias particulares; al tomarlas sólo como puntos desde las que saltar hacia el ser, se tiende de forma inevitable hacia la abstracción. Así lo recoge Scola:

“El camino es la abstracción a partir de lo concreto en que el ser aparece. Para Balthasar lo verdadero es exactamente lo contrario: cuanto más profundizo el trascendental en las esencias singulares en que el ser se me revela, más profundamente éstas me revelan el ser”.¹⁰

El contraste entre ambos planteamientos es evidente, y ello implica diferencias que afectan al modo de concebir la relación entre el fundamento absoluto y lo fundamentado, entre Dios y el mundo. En efecto, al tomar como clave el análisis de los trascendentales en los seres singulares, el punto de partida no puede ser la analogía del *ser en sí*, sino la analogía del ser a partir de la experiencia de la *gloria* en los seres. Rahner, por el contrario, parece proponer una irrupción de la experiencia trascendental a partir una superación de la finitud: “Si adquirimos claridad sobre la condición peculiar de esta experiencia trascendental, la cual nunca puede representarse en lo que tiene de genuinamente propio, sino que sólo puede representarse objetivamente en un concepto abstracto acerca de ella; si vemos que esta experiencia trascendental no se constituye por el hecho de que se habla de ella, pues está siempre ahí, y por eso puede también constantemente pasar desapercibida; si comprendemos además que dicha experiencia de suyo nunca puede presentar el estímulo de un objeto que nos sale al encuentro de una forma inesperada; entonces se pondrá de manifiesto la dificultad de la empresa a la que nos dedicamos: de nuevo sólo podemos hablar del hacia dónde de esa experiencia trascendental”.¹¹ Como se observa, Rahner no se detiene en el análisis del modo en que los trascendentales están presentes en las formas finitas, sino que parte de la pura finitud para postular la necesidad de un fundamento infinito. Esto hace que, a la postre, el fundamento resulte, como él mismo afirma, abstracto: un *a priori* que hace posible las experiencias finitas, pero que de ningún modo puede ser descrito, aunque sea analógicamente. De ahí se deriva que el conocimiento, al final, se reduzca a la forma finita o al silencio sobre el misterio: “el

saber se explica de nuevo y se hace comprensible o bien en el mundo de lo meramente sensible, o bien en el claroscuro de la ontología, o sea, en el sagrado misterio absoluto".¹² Así, el camino hacia el fundamento no puede ser otro que el de destruir en su superación la forma finita: "en cuanto experimenta radicalmente su finitud, llega más allá de esa finitud, se experimenta como ser que trasciende, como espíritu";¹³ lo que podría ser perfectamente afirmado por cualquier teólogo de la gloria si no fuera porque el ir *más allá de la finitud* implica el olvido de la misma convirtiendo la infinitud en lo radicalmente extraño: "el hombre se experimenta como persona que es sujeto precisamente cuando se sitúa ante sí mismo como producto de lo radicalmente extraño para él. En este momento, el de que el hombre sabe también de su procedencia radical, no está explicado por esta procedencia. Si él se construye destruyendo, por este proceso todavía no se ha explicado que él mismo hace esa construcción destructiva y sabe de ello".¹⁴

Balthasar trata de definir una dialéctica en la que la experiencia de sí mismo no provenga del encuentro con lo que es *radicalmente extraño* sino con una alteridad que se da dentro de la unidad; es decir, parte de una experiencia de los trascendentales en las esencias finitas, y con ello se abre un camino diferente, pues la apertura del espíritu ya no se explica por la *construcción destructiva*; se hace mediante una analogía que lleva en sí tanto la afirmación del *princeps analogatum* como del analogado. En palabras de Kierkegaard: "no es la falta de algo lo que despierta la verdadera nostalgia ideal, sino la sobreabundancia; porque la falta encierra en sí misma un anhelo temporal".¹⁵

La dirección del análisis es indicada por Baltahasar de una forma explícita:

«Aparece un ser, tiene una epifanía: es bello y nos maravilla. Al aparecer se da, se entrega, es bueno. Y al entregarse se dice, de desvela a sí mismo: es verdadero (en sí, pero también en el otro al que se revela)».¹⁶

La sucesión propuesta no es arbitraria sino que pretende definir el modo en el que el ser emerge en la conciencia. En primer lugar se muestra una forma y, en el modo de mostrarse, se entrega manifestando su bondad, y al mismo tiempo, en el acto de entrega, desvela su sentido, su verdad. Esto explica que la trilogía se inicie con el estudio de la *gloria*, continúe con la *teodramática*, y concluya en la *teológica*. No obstante, no debe interpretarse como una cadena de percepciones: es un acto único que sólo

formalmente puede descomponerse. Volviendo sobre el ejemplo del encuentro del niño con su madre explica Balthasar la unidad del acto del siguiente modo:

«Esta ascensión del espíritu hasta la clara posesión de sí mismo es un acto de única y simple plenitud, que sólo mediante abstracciones puede descomponerse en diversas fases y aspectos. No puede entenderse de ninguna manera desde la *estructura* formal del espíritu: *impresiones* sensibles que ponen en juego una capacidad conceptual ordenadora y categorial, la cual, a su vez, sería función de una capacidad dinámica de afirmación del ser *simpliciter* y de la objetivación del ente determinado y finito aquí presente. El significado de la sonrisa y de la total entrega de la madre es la respuesta suscitada por ella misma del amor al amor en la llamada del yo a través del tú». ¹⁷

Es el encuentro con un acontecimiento real lo que despierta a la conciencia de sí mismo y del mundo. Este punto inicial sitúa el pensamiento de Balthasar en el núcleo de la gran cuestión que traza el horizonte del pensamiento moderno: la problemática relación epistemológica entre el hombre y la realidad. Tanto el idealismo como el empirismo, y todas sus ramas colaterales, intentaron definir la constitución de la subjetividad sin tener presente las categorías personales, con lo que tuvieron que enfrentarse al problema, nunca resuelto, de “incluir lo finito dentro de la vida de lo infinito, sin despojar al primero de su realidad”. ¹⁸

2. Dimensión estética del encuentro con el ser.

La obediencia al poder de lo real como momento constitutivo en la constitución de la subjetividad se expresa en una ley que nace de la estructura dialógica del hombre. Esta ley describe el encuentro con una *forma* que despierta la subjetividad posibilitando la actualización de sus potencialidades, entre otras su capacidad creadora. En ella, y como respuesta a una alteridad, el sujeto sale de sí mismo para plasmar su *yo* en una realidad exterior:

«Ya en la estética natural hay una misteriosa obediencia en la base del proceso de creación artística y, de alguna manera, también en el goce esté-

tico frente a ella. El artista inspirado no sigue en último extremo una idea propia; se deja irradiar por algo incomprensible. No solamente el poder magistral de plasmar lo contemplado en la forma sensible es elemento del arte; lo es también no obstaculizar la irradiación de la idea, su nacimiento y encarnación, por así decirlo, en el espíritu del artista. De cara al exterior, el artista puede aparentar soberbia, pero en su interior ha de ser seno que acoge humildemente la *concepción*. Sólo cuando aprenda el silencio cantará su alma».¹⁹

Como se puede observar, tanto en la percepción de la belleza como en el proceso creador Balthasar hace referencia a dos momentos, que en el citado texto denomina *irradiación e incomprensibilidad*. Se entenderá mejor la distinción si nos detenemos brevemente en la noción de *forma*, que es una pieza clave para la comprensión de todo lo posterior.

Hemos visto cómo Balthasar interpreta el encuentro con el ser partiendo de su epifanía, de su manifestación. Lo que se manifiesta es siempre una *forma*; es el acontecer de la belleza en el que se hallan implicados dos factores que, siguiendo a santo Tomás, Balthasar denomina *species* (o forma) y *lumen* (o esplendor), *forma* y *esplendor*. «En cuanto forma, lo bello puede ser captado materialmente e incluso calculado como relación numérica, como armonía y ley del ser (...) ciertamente la forma no sería bella si no fuera fundamentalmente anuncio y manifestación de una profundidad y de una plenitud que, considerada en sí misma de un modo abstracto, resulta inaprensible e invisible».²⁰

Es decir, en su manifestación el ser muestra una estructura que es posible percibir sensiblemente y racionalizar, pero en la propia percepción, en el acto mismo acto de ordenación de la impresión sensible, se apunta un principio que Balthasar denomina *profundidad* o *plenitud*. Es necesario detenernos en un análisis más detallado de lo que Balthasar pretende describir con estas palabras acudiendo a las fuentes que él mismo indica.

Según santo Tomás:

«Todo lo que es lo es por su forma, hay cosas que presuponen la forma y hay otras que se siguen de ella (...) La forma presupone la adaptación de los principios tanto materiales como eficientes. A esto le llamamos modo; por eso se dice que la medida establece el modo. Y al misma forma es

llamada especie, porque por la forma algo queda constituido en especie (...) De la forma se deriva la tendencia hacia el fin, a la acción ya otras cosas, porque lo que está en acto obra y tiende a lo que resulta beneficioso respecto a la forma».²¹

Así pues, en la forma se ha distinguir su carácter de *especie* según el cual es percibida de acuerdo con su orden. La forma bella lo es por su integridad y proporción debida, pues lo inacabado, según santo Tomás, resulta feo.²² Se comprenderá mejor la razón de esto si pasamos al segundo componente de la forma. Siguiendo el texto citado, además de especie, la forma incluye también ordenación hacia el fin y hacia las otras cosas. La forma no es sólo, por consiguiente, la determinación lógica del ente sino que, por ser acto, contiene la posición del ser como existencia y en tal medida está apoyada en la energía ontológica para alcanzar su eficacia formal.²³ Se puede afirmar, siguiendo a Hernández-Pacheco, que el acto formal no es distinto del acto de ser, sino que la forma es un modo del *esse*. En este sentido, existe distinción real entre ambos principios pero quedan integrados en una común eficacia actual: el acto existencial formalizado. Integración que viene exigida por el *esse*, que precisa de una forma para ser finita y modalmente comunicado. Está claro, por ello, que no se pretende atribuir a la forma la función de ser el constitutivo propio de la sustancia, que es el *esse*, sino subrayar cómo la forma no es la mera determinación ideal del ente. Ciertamente es la *sustancia* la que en última instancia da razón del *en sí* del ente, pero desde ella se puede articular la inclusión de la forma como acto y principio del ente; «así deja de ser *mera* forma, para ser la forma según la cual el ente es, *esto* o *aquello* por supuesto, pero de manera absoluta».²⁴

Desde esta perspectiva se entiende mejor el carácter de *esplendor* que atribuye santo Tomás a la forma, pues en la medida en que emerge como momento modulador del ser es irradiación del *esse* en la esencia particular.

La forma es, por consiguiente, el lugar de la unidad entre el fundamento y lo fundamentado, el ámbito en el que el *esse* puede ser percibido en su efecto. En este sentido, en cuanto revelación de la profundidad, su manifestación es, a la vez y de un modo inseparable, dos cosas: «presencia real de la profundidad, del todo, y referencia real, más allá de sí misma, a esa profundidad (...) Ambos aspectos son inseparables y constituyen la figura fundamental del ser. Nosotros *vemos* la forma, pero cuando la vemos real-

mente, es decir, cuando no sólo contemplamos la forma separada sino la profundidad que en ella se manifiesta, la vemos como esplendor, como gloria del ser». ²⁵

El ser soporte, momento modulador de la energía ontológica del *esse*, es lo que da razón de la presencia real de la profundidad en el ente finito y, a su vez, explica que la percepción verdadera, como afirma Balthasar, no se limite a la mera recepción pasiva de una forma separada, sino que incluye en sí la participación en tal dinamismo. Queda claro, pues, que a la *figura fundamental del ser* sólo se accede mediante la forma singular y esto hace que al contemplar esta profundidad seamos *cautivados* y *arrebatados* por ella, pero no de manera que nos dejemos detrás de nosotros la forma (horizontal) para sumergimos (verticalmente) en la desnuda profundidad. ²⁶

CAPÍTULO SEGUNDO: LA UNIDAD DE LOS TRASCENDENTALES

1. *Percepción y connaturalidad con el ser*

La percepción, como se ha dicho, es un momento trascendental en la constitución de la subjetividad, pues el enraizamiento del sujeto en el ser se establece desde una modalidad formal. En este sentido, la condición ontológica de la forma, que hemos contemplado como garante de que la especie y el esplendor que de ella emana sean simultáneas, nos abre la posibilidad de describir la emergencia de la subjetividad libre:

«El acto de reunir agrupar lo arbitrariamente disperso en el Uno que se expone y se expresa es simultáneo con la expresión desbordante de quien logra crearse tal cuerpo de lenguaje: digo crearse, es decir, formarlo a partir de sí, de su propia interioridad, de su peculiaridad, de su esencia, y de un modo absolutamente libre y soberano. La interioridad es simultánea con su comunicación, el alma con su cuerpo, la participación libre según las leyes y la inteligibilidad de un lenguaje».²⁷

En efecto, el punto inicial es la unidad de percepción y expresión. En este acto, el sujeto se crea un cuerpo a partir de la estructura inicial que, desde la libertad, reúne y reagrupa lo disperso. Se trata de la asunción de lo que Balthasar denomina la “forma vital”.²⁸ Pero, advierte Balthasar, el término *percepción* hay que entenderlo en su significado profundo:

«Para vivir la forma originaria, es necesario haberla vislumbrado. Es preciso poseer un ojo espiritual capaz de percibir las formas de la existencia en una actitud de profundo respeto. ¡Qué palabra tan tremenda: percepción, *Wahrnehmung*, esto es, capacidad para captar lo verdadero!. Pero ¿qué ha hecho de ella la filosofía? Lo contrario de lo que expresa el término alemán».²⁹

2. *Unidad de belleza y bondad*

El encuentro con la forma bella parte de una afinidad entre en el ser y la subjetividad que hace que en la experiencia estética el ser se abra como don; es decir, como bondad. De ahí nace una moralidad que ya no persigue simplemente constreñir la voluntad a una ley sino desplegar la dialéctica desencadenada en la experiencia originaria. Podría hablarse de una segunda dialéctica, y de hecho Balthasar lo hace, pero en puridad se trata de un momento formal del primer encuentro.

«Idéntico impulso encierra en sí la segunda dialéctica: la moralidad brota de la existencia totalmente dominada por la ley estética en virtud de una mayor fuerza de irradiación de lo espiritual, y no precisamente como una puesta en cuestión de la belleza, sino coordinada interior a ella, que lleva por tanto a desarrollar plenamente todas las dimensiones de la belleza como atributo trascendental del ser; para Schiller es justamente la belleza lo que da al arte escénico su dimensión moral. De un modo análogo, para Orígenes, el significado moral de la revelación no es algo paralelo al significado místico, es decir, al de su irradiación espiritual interior, sino que más bien expresa la fuerza de esta irradiación espiritual interior que invade el corazón mismo del contemplante (...) Sólo la forma que se sitúa en este ámbito espiritual –esté plenamente desarrollada o sólo de un modo incipiente– es auténtica y tiene derecho a recibir propiamente el calificativo de bella».³⁴

Si la moralidad implicara una puesta en cuestión de la belleza, en el sentido de que fuera un momento dialéctico que superara al anterior, volveríamos sobre la abstracción de la Balthasar acusa a Rahner. Por el contrario, para Balthasar, se trata de un solo acto que se despliega en distintos momentos. La ontología que hace posible esto es, como vimos, una determinada concepción de la *forma* como irradiación del *esse* en la esencia particular. En cuanto tal, ha de contener en sí todos los trascendentales.

Reconoce Balthasar que tanto en el pensamiento de Schiller como en el de Orígenes una expresión de la unidad de los trascendentales en el ente finito. En efecto, Schiller apunta una lógica análoga a la que aquí se está describiendo: el ser tiene su epifanía en la belleza; en ella, el hombre lo experimenta como bondad y, por último, la bondad desvela el verdadero sentido, la verdad de las cosas. Así se observa, por ejemplo, en su poema

Los artistas, en el que fácilmente resulta reconocible esta dialéctica. Casi al inicio del mismo se describe la experiencia estética como el arrebato producido por el esplendor de la forma:

«Para acostumbrarse al supremo esplendor
se ejercita el entendimiento en la belleza.
Lo que con el sonido del arpa de las musas
te penetró con dulce temblor,
produjo en tu alma la fuerza
que un día se elevó al espíritu del mundo».³⁵

Resulta evidente que Schiller está suponiendo una doble dimensión de lo bello, que corresponde a lo que Balthasar identifica como *forma* materialmente percibida e incluso calculada, pero que está ordenada hacia el *esplendor* que produce el arrebato, descrito por Schiller como “dulce temblor o fuerza que un día se elevó al espíritu del mundo”.

Pero la experiencia estética no se agota aquí, sino que este momento es el detonante que despierta la dialéctica en la que la subjetividad tiende hacia su fin propio:

«Su graciosa imagen significaba para nosotros
amor a la virtud,
un tierno sentido ha resistido al vicio,
antes de que un Solón hubiera escrito la ley
el débil pétalo brotaba lentamente».³⁶

Es la imagen, la *forma*, la que conduce de un modo espontáneo a la voluntad hacia su fin propio; es decir, es la causa de la virtud. En este sentido, la experiencia de la belleza actualiza lo que se encontraba en potencia perfeccionándolo, describiendo el camino que sólo más tarde se formula como ley. Por tanto, la percepción de la belleza, en su doble dimensión de éxtasis y arrebato, ordena la voluntad hacia el bien y, en tal medida, es punto de arranque de la virtud, convirtiéndose así en principio de la operación. También en santo Tomás es posible reconocer esta misma concepción de la virtud:

«La virtud, como indica su propio nombre, importa una perfección de la potencia, según lo dicho anteriormente (a. 1). De ahí que, siendo doble la potencia, a saber, potencia para ser y potencia para obrar, tanto la perfección de una como la de la otra se llaman virtud. Pero la potencia para ser corresponde a la materia, que es ser en potencia, mientras que la potencia para obrar corresponde a la forma, que es principio de la operación, ya que cada cosa obra en cuanto que es acto».³⁷

Y esta forma, que corresponde a lo que Balthasar denomina la *forma originaria*, brota de la percepción de las formas de la existencia, de haberlas antes vislumbrado en actitud de respeto.³⁸ Se trata de lo que más adelante describiremos como *desinterés*.³⁹

Esta ordenación hacia el fin, lo que Balthasar describe como “reunir y reagrupar lo arbitrariamente disperso en el Uno que se expone y se expresa”,⁴⁰ constituye, pues, un momento fundamental en el desarrollo de la experiencia estética:

«el salvaje impulso de las pasiones,
 el juego sin reglas de la suerte,
 la construcción de las obligaciones y de los
 instintos
 los orientáis con un ánimo examinador.
 Lo que la naturaleza en su gran curso
 dispersa separa con facilidad
 vuelve en el drama y en el canto,
 como miembro recuperado para el orden».⁴¹

Así, en la moralidad que brota de la ley estética, tanto lo que Schiller llama *las obligaciones* como la *estricta regla* aparecen como la descripción de un mecanismo estable (el hábito) que brota de la percepción del esplendor del ser en la forma. Con ello, se convierte en garante de la libertad, en el sentido anteriormente apuntado de energía con la que el hombre se adhiere al ser, a la realidad. La libertad, sostenida y guiada por la experiencia estética, es entonces enemiga del moralismo que, encerrando a la voluntad en la norma, olvida el origen de la misma: la experiencia de lo real.⁴² La presencia permanente de la experiencia, del esplendor que irradia la forma, dibuja un dinamismo en el que en cada momento se verifica lo percibido penetrando en su profundidad:

«El corazón que ella dirige con suaves lazos
rechaza la servil escolta de las obligaciones;
el camino que ella ilumina, bellamente tortuoso,
se dirige hacia el curso radiante de la
mortalidad.

A lo que sólo viven para su servicio
ningún bajo impulso les tienta, ninguna rutina les hace
languidecer;
como otorgada por el poder divino
recupera la vida pura del espíritu,
el dulce derecho a la libertad».⁴³

Libertad que no es el mero despliegue autónomo de la subjetividad sino desarrollo de las potencialidades en el confrontarse permanente con una alteridad. Bajo este punto de vista, la libertad se sitúa en la *forma originaria* en la que no se distingue entre experiencia subjetiva y objetiva, reflexión y producción, sino que corresponde a la disposición en la que la subjetividad se adhiere a la forma percibida como parte de sí misma y, en esta medida, penetra en lo real mediante la construcción de sí. Siguiendo el modelo propuesto por Balthasar el acto supremamente libre sería aquel en el que el niño afirma en el amor de la madre su unidad con ella y con la totalidad del ser que en ella se le entrega, y así se descubre y se afirma a sí mismo. En Schiller ambos momentos, el reconocimiento de la alteridad y la afirmación y adhesión a ella como parte de sí, están estrechamente implicados en un acto único. A propósito de ello escribe a Goethe:

«Su manera de alternar producción y reflexión es verdaderamente admirable y envidiable. En usted las dos operaciones se dividen verdaderamente y es por ello por lo que son ejecutadas con tanta pureza. Mientras trabaja, usted se halla verdaderamente en tinieblas y la luz sólo se halla en su interior y, en cuanto empieza a reflexionar, la luz interior emerge de usted e ilumina los objetos para usted mismo y para los otros. En mí, las dos formas de actividad se mezclan».⁴⁴

El tono irónico de las palabras revela que, en realidad, Schiller está sugiriendo otra dialéctica en la que la libertad se abre a la luz de la forma percibida y, en esa apertura, se torna creadora de la forma subjetiva. No se trata del contraste entre tinieblas y luz, sino del desarrollo de la forma a partir de la irradiación de forma percibida; simultáneamente es reflexión y

producción, obediencia y creación. De este modo, la moralidad se contempla como el proceso creador de la propia subjetividad en el que la libertad se actualiza mediante el encuentro con la alteridad.

3. Unidad de belleza y verdad

En el referido encuentro el ser se revela a sí mismo. La actualización de la forma es un proceso en el que ésta, al alcanzar su perfección, revela la verdad del ser. Según santo Tomás:

«Como el bien está en la cosa, en cuanto que está relacionada con el apetito; y por eso la razón de bondad deriva de la cosa apetecida por el apetito, por lo cual, si es apetito del bien se llama apetito bueno; así también, como lo verdadero está en el entendimiento en cuanto que hay conformidad entre éste y lo conocido, es necesario que la razón de verdadero derive del entendimiento a lo conocido».⁴⁵

Es decir, del mismo modo que en la forma se experimenta el ser como don y, en tal medida, funda la virtud como libre entrega a la forma percibida, la experiencia de la bondad abre la posibilidad de verificación de lo encontrado. Por ello, puede exclamar Schiller: “lo que aquí recibimos como belleza se nos presentará un día como verdad”.⁴⁶

Es cierto que, según santo Tomás:

«Hablando en sentido absoluto lo verdadero es anterior al bien. Esto es así por dos motivos: 1) primero, porque lo verdadero está más cerca que el bien del ser, que es anterior. Pues lo verdadero contempla al mismo ser de forma inmediata; pero el concepto de bien sigue al ser, en cuanto que de algún modo es perfecto; lo cual lo convierte en apetecible. 2) Segundo, porque el conocimiento de la naturaleza precede al apetito. Por eso, como lo verdadero está vinculado con el conocimiento, y el bien con el apetito, conceptualmente lo verdadero es anterior al bien».⁴⁷

Pero en nada desmiente esto lo que anteriormente se ha afirmado, pues recordemos que Balthasar habla de un acto de única y simple plenitud, que sólo mediante abstracciones puede decomponerse en diversas fases y aspectos.⁴⁸

No se trata, pues, de una ciega impresión sensible que despierta una capacidad intelectual independiente de ella, sino que en la percepción misma hay una dimensión intelectual. Es la *species* la que desvela el esplendor de la belleza, y por eso lo bello es percibido como verdadero desde el primer instante.

Si el despliegue de todo lo contenido en la experiencia puede tematizarse del modo propuesto es porque lo verdadero sólo es reconocido como tal en la medida en que ha suscitado un interés, un apetito, inseparable de la *delectatio* que proviene de la forma. Sólo la hipótesis racionalista de una razón que se acerca al objeto sin ninguna injerencia puede negar la unidad de todos los trascendentales en el acto mismo de la percepción. La verdad se muestra en toda su amplitud cuando lo real se experimenta como una forma percibida, en el sentido auténtico de la palabra, y por lo tanto se presenta como arrebatadora (es decir bella) y valiosa para la constitución del sujeto (portadora de un valor y, por ello, buena). Así pues, no podemos concebir la realidad como la mera evidencia teórica, sino dentro del contexto más amplio del encuentro original del hombre con el ser. De este modo lo entiende Balthasar:

«La verdad puede ser designada como el estado de desvelado, de descubierta, de no oculto (...) del ser. Este no estar oculto significa dos cosas: por una parte, que el *ser* aparece, por otra que el ser *aparece*. En que esta duplicidad sea algo único consiste el estado de desvelado y con ello la verdad (...) El estado de desvelamiento designa ante todo una propiedad absoluta inherente al ser en cuanto tal. Pero incluye al mismo tiempo una segunda propiedad relativa ya que se plantea de inmediato la pregunta, ¿a quién se desvela el ser? (...) El hecho de que esté desvelado significa, analíticamente, que está también desvelado para quien lo conoce en su desvelamiento. Este alguien es el sujeto, y carece de importancia que este sujeto sea idéntico o no al ser desvelado, es decir, que el ser se desvele a sí mismo o a otro. No es inherente al concepto de verdad que el ser sea también autoconciencia, pero sí que tenga relación con una autoconciencia».⁴⁹

Es decir, no es posible concebir la verdad sin referencia a una autoconciencia, y esta se constituye como tal desde la percepción de una alteridad, como ya se expuso anteriormente. Es la presencia de *otro* lo que despierta la conciencia de *sí mismo* en la experiencia de la unidad de ambos, y esta

experiencia no puede ser sino de una esencia singular, sensible. Se trata de algo análogo a la *formalidad de realidad* tal y como la describe Zubiri. Según éste la realidad no puede identificarse con la mera alteridad, pero tampoco es sólo una posición de la conciencia que conoce, sino que es la formalidad con la que se nos presentan los objetos:

«Para evitar confusiones digamos ya desde ahora:

- a) Primordialmente realidad es formalidad.
- b) Esta formalidad compete a la cosa aprehendida por sí misma. Ya lo diré en seguida: la formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión. Es la cosa la que por ser real está presente como real. Realidad es el *de suyo*.
- c) Esta formalidad no es formalmente realidad allende la aprehensión. Pero tan enérgicamente como esto ha de decirse que no es algo puramente inmanente, empleando una terminología antigua y literalmente inadecuada. La formalidad de realidad es por un lado el modo de quedar en la aprehensión, pero es por otro el modo de quedar “en propio, *de ser de suyo*».⁵⁰

Puede observarse cómo, de forma paralela a Balthasar, Zubiri supera el racionalismo desde un realismo fundado en la evidencia objetiva. El ser no es accesible sino a través de la experiencia de las esencias singulares que aparecen en el horizonte de la percepción o, como él mismo dice, en el acto de aprehensión. Pero este acto está necesariamente mediado por la experiencia sensible; es más, *es* experiencia sensible, aunque no por ello deje de ser intelectual. Es decir, se trata de la experiencia de una *inteligencia sentiente*. En este acto, en la intelección sentiente, emerge el desvelamiento y la conceptualización del objeto, pero simultáneamente se da el descubrimiento de la subjetividad: se abre el ámbito para la constitución de la subjetividad en cuanto tal.⁵¹

Queda claro, pues, cómo es la con-formidad entre sujeto y objeto, que la adecuada percepción establece, lo que abre el camino de la verdad y, de este modo, de la subjetividad. En esta proporción o conformidad la medida decisiva está en el objeto, pero en ningún caso los sentidos y las capacidades del sujeto han de ser mero aparato para registrar la situación objetiva.

«Subjetividad en sentido total incluye libertad, autodeterminación y elaboración creadora de lo externo (...) Los sujetos no son sólo los que rematan el conocimiento y lo poseen en sí; son también los que deciden acerca de la verdad en cuanto tal; únicamente en el acto de del juicio sobre la verdad, ésta se realiza en sentido pleno: como revelación del ser poseída en una conciencia».⁵²

Esto aclara extraordinariamente el problema de la eventual subordinación de unos trascendentales a otros, pues se ve cómo el *acto único* incluye en sí verdad, belleza y bondad. No obstante, la sucesión de belleza, bondad y verdad que Balthasar propone no es casual. Veremos la razón de ello.

El ser se percibe a través de su epifanía; es decir, de su forma, de su belleza. En la medida en que esta forma es reconocida por el entendimiento como tal, el reconocimiento incluye la experiencia del don, del ser como algo correspondiente con la *forma vital*, una forma no impuesta, sino otorgada desde el fondo del ser y libremente elegida.⁵³

Es decir, el reconocimiento de la belleza del ser conduce a la experiencia de su bondad. En este sentido podemos afirmar con santo Tomás que, en efecto, el conocimiento precede al apetito y el entendimiento a la voluntad. Pero son la belleza percibida y la bondad experimentada las que abren a la conciencia la posibilidad del juicio.

Bajo este punto de vista la verdad es algo más que la mera coincidencia entre el contenido del entendimiento y el objeto que imprime su forma en él; tampoco se reduce al acto de una inteligencia que reflexiona sobre sí a partir de la experiencia de una alteridad. Por el contrario, se trata de un encuentro entre dos: el *ser*, que en el proceso de conocimiento muestra su apertura a aquello que lo fundamenta, y el *sujeto*, que realiza su forma vital en tal acto. El conocimiento no es simple información sino el emerger de la verdad, y ello exige la unidad de ser y subjetividad en el ámbito de un acontecimiento en el que ocurren dos cosas: «una especie de adivinación creadora por parte del sujeto que con la espontánea fuerza del conocimiento *adivina*, por así decir, lo espiritual en lo sensible (...) pero una adivinación a la que provoca y exige categóricamente la imagen misma».⁵⁴

El realismo de Balthasar no tiene nada de *realismo ingenuo*, ni puede identificarse con el *realismo inmediato* de L. Noël. Es más bien un realismo consciente, meditado y querido, pero que no se basa en la solución del problema planteado por el idealismo, porque los datos de este problema implican necesariamente el idealismo como solución.⁵⁵

CAPÍTULO TERCERO: LA RUPTURA DEL SER Y EL CAMINO HACIA LA UNIDAD

1. *La unidad fracturada*

Según Gilson hay un cierto tipo de realismo que constituye una respuesta insuficiente al problema del conocimiento tal y como se plantea en el seno de la filosofía moderna: la relación entre una conciencia encerrada en sí misma y la realidad exterior a ella. Según el pensador francés este problema no fue tal para los escolásticos, y si bien hoy es imposible ignorarlo no es necesario plantearlo en los mismos términos en los que el idealismo lo presenta.⁵⁶ Balthasar, por su parte, indica que la dificultad de la cuestión proviene del concepto de verdad sobre el que se discute: se parte de una imagen reducida de ella y se busca superar el problema desde los límites que ella misma impone. Pero la verdad puede contemplarse desde una perspectiva más amplia que modifica los contornos de la cuestión. Vistos a través de un prisma más amplio los intentos de solución que aceptan sin más las demarcaciones que impone la filosofía moderna se revelan como fruto de una actitud que se limita precisamente a probar la existencia de la verdad en general, con cuya fijación considera terminada su tarea. Pero quizás también esta posición hostil al escepticismo y al racionalismo modernos traicione inconscientemente una cierta influencia procedente de estas corrientes en la medida en que se ve el ideal de la verdad en el afianzamientos de la misma, o en una especie de claridad e indiscutibilidad científicas que en todos los casos sólo se puede comparar con el abandono de íntegros y amplios dominios de la verdad.⁵⁷

La verdad queda encerrada en el ámbito puramente teórico y, en consecuencia, tanto la imagen sensible como la intuición de ella dejan de tener un papel relevante en el proceso del conocimiento; se limitan a ser la epidermis que ha de traspasarse para llegar hasta la esencia.⁵⁸ Tanto en el racionalismo como en el realismo ingenuo la apariencia es sólo un obstáculo que dificulta la llegada a los principios intelectuales. En ambos casos se parte de una ontología que ignora el nexo entre *species* y *lumen* que en la

reflexión de Balthasar es clave en la constitución tanto de la objetividad como de la subjetividad.

«El intento cartesiano de resolver el *sum* en el *cogito* es bien representativo de esta nueva forma de concebir el problema, y el resultado es que en él todos los contenidos mentales (*idée, nóema*) inherentes al pensamiento (*pensée, nóesis*) ofrecen sólo realidad objetivada y nunca existencia, y el criterio de verdad no está ya en el ser, sino que se traslada a la claridad y distinción en las ideas a las que ahora compete toda la representación de la cosa en sí». ⁵⁹

Esto es lo decisivo. Y este es el punto a superar desde la reflexión estética. Volver a lo real, al dato de la experiencia como punto de partida, pues es la condición de posibilidad de una concepción unitaria del ser que permita contemplar la apertura al fundamento.

Rota la unidad, la dialéctica entre lo infinito y la infinitud del fundamento adquiere formas diversas. «A partir de Descartes se abre un camino que mantiene en pie del modo más claro la diferencia (entre finito e infinito) a base de la teoría de que el intelecto humano es finito y de que su voluntad (tendencia, *eros*) es infinita, y está siempre más allá del intelecto». ⁶⁰

No obstante, frente a una interpretación excesivamente intelectualista del pensamiento de Descartes Balthasar ve en él también el inicio de otra vertiente de la modernidad: el voluntarismo. ⁶¹ De hecho la duda es, según Balthasar, una dramática expresión de la propia contingencia frente al ser necesario. Y, más aún, se puede hablar de una raíz agustiniana e incluso de la influencia del discernimiento ignaciano. Pero todo ello se da en Descartes “sin el trasfondo de cristiano converso que permitió la visión armónica de la época cristiana de Agustín”. ⁶² En efecto, Descartes es un innovador, pues su experiencia de la contingencia no brota, como en la tradición cristiana, de la confrontación con una alteridad sino de “un sujeto emancipado de un orden objetivo que se le impone y que le integra en el mundo”. ⁶³ En esta perspectiva la constitución de la subjetividad no se entiende inserta en una síntesis entre Dios, el mundo y el hombre, sino desde la inmediatez de Dios concebido como término de una relación lógica. En efecto, el *yo* del *cogito* cartesiano es un sujeto abstracto que emerge de la coherencia interna de unos principios estructuradores únicamente de un criterio inmanente a la propia conciencia. Bajo este punto de vista se puede hablar del ser

trascendente pero sólo como garante de un encadenamiento inmanente. Por ello se puede entender que el *ser* en cuanto tal, como acontecimiento de la existencia, es algo no tiene ninguna función ni relevancia para el pensamiento.

Esto es lo decisivo del giro cartesiano: el olvido del ser. «Al margen de Dios sea o no el *Dios de los filósofos* del que hablaba Pascal, el hecho es que el primado absoluto de *Dios y alma* agustiniano (y newmaniano) significa ahora que sólo en referencia a Dios como al *Otro* surge para mí simultáneamente el ser, el ser propio y el tú, por lo que ninguna vía conduce a Dios a través del *ser* del mundo y del *tú* de los demás hombres». ⁶⁴

Queda establecido, de este modo, un abismo entre la *res cogitans* y la *res extensa* que sólo se salva desde la naturaleza divina. Y ello renunciando a todas las dimensiones de la verdad que nacen de la unidad intrínseca de los dos ámbitos. María Zambrano nos ofrece una acertada interpretación de este giro cartesiano:

«Descartes, que recoge cristalinaamente las pruebas clásicas de la existencia de Dios, ha realizado en su filosofía un sutil cambio: Dios sigue siendo la clave del edificio metafísico, la garantía de la existencia de la realidad, mas el horizonte quedaba despejado de su presencia. La conciencia había llenado este espacio. Dios sería el garante de la existencia del ser que existe en y por la conciencia. Mas la conciencia es, por definición misma, autónoma». ⁶⁵

En anteriores líneas vimos cómo la autonomía del hombre se define por su trascendencia; es decir, cómo el hombre configura su subjetividad a través de la alteridad, y en esto consiste su *naturaleza espiritual*. Al desaparecer ésta del horizonte del pensamiento el mundo en su conjunto queda encerrado en sus propios límites, cerrándose así la posibilidad de un espacio para la *gloria* como resplandor de la presencia del fundamento en lo fundamentado.

2. *La recuperación de la unidad*

La fragmentación del ser se refleja en uso el restrictivo de la razón que la conduce hacia su propio naufragio. Pues al desvincularse de la percepción, de la *forma* de la realidad, queda como un instrumento ciego incapaz de alcanzar sus propios fines. Así lo expresa Balthasar:

«Sin el conocimiento estético ni la razón teórica ni la práctica pueden alcanzar su plena realización. Si al *verum* le falta aquel *splendor* que, para Tomás, es el signo distintivo de lo bello, el conocimiento de la verdad permanecerá tan pragmático como formalista y su tarea será únicamente comprobar leyes y hechos exactos, por mucho que las leyes últimas del ser o del pensamiento puedan ser categorías o ideas. Y si al *bonum* le falta aquella *voluptas* que, para Agustín, es el signo de su belleza, la referencia a lo bueno permanecerá tan utilitarista como hedonista, pues sólo entrará en juego la satisfacción de una necesidad mediante un valor, un bien fundado, ya objetivamente en la cosa que satisface, ya subjetivamente en el ser que aspira a ella».⁶⁶

Desgajados de la unidad del ser es imposible mostrar las determinaciones internas tanto del *verum* como del *bonum*, profundizar en ellos, definir su identidad: la del *verum* como expresión del ser que muestra un sentido, y la del *bonum* como realidad del ser que se entrega, que se dona. Por ello, Balthasar propone, como hemos visto, una versión de la analogía de los trascendentales partiendo de la experiencia del ser que en su revelación *informa* al sujeto al que se revela. «Experiencia que no puede desintegrarse en momentos inconexos; es un acto unitario, en el cual se manifiesta la identidad del ser consigo mismo en la conciencia, en la cual el sujeto se constituye como sujeto (y) le es accesible tanto el ámbito interior de sí mismo como, en principio, todo el ámbito exterior del ser».⁶⁷

Se trata de un movimiento en el que no hay primacía ni la esfera subjetiva ni de la objetiva, sino de la concurrencia de dos magnitudes recíprocamente orientadas la una a la otra, abiertas de modo que en la coincidencia de ambas aperturas, de sí mismo y del mundo, está dada la garantía para que tanto el autoconocimiento como el conocimiento del mundo puedan ser verdaderamente objetivos.⁶⁸

Esto es tanto como decir que no existe un comienzo absoluto en el conocimiento, un factor que en sí mismo contenga todo lo demás, una subjetividad o una objetividad *puras*, sino que ambas se configuran en la unidad de la experiencia estética.⁷²

3. Paradoja y unidad en Kant

La libertad desde la que es posible la unidad de sujeto y objeto en un acto único que supera los reduccionismo anteriormente expuestos es lo que, según Balthasar, Kant denomina *desinterés*.⁷³ En el pensamiento de Kant reconoce Balthasar el realismo de una forma de reflexión que, partiendo de la unidad de la experiencia, no pretende superarla mediante un subjetivismo reduccionista ni por la vía del realismo ingenuo, sino que, profundizando en ella, busca desvelar los contenidos relevantes tanto para el sujeto como para la constitución del objeto. Pero de la rectitud metodológica no se deriva, sin más, el logro de lo propuesto.

Kant inicia su pensamiento con la descripción de un dato que, en teología, se denomina *desiderium naturale*:

«La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero, advirtiendo que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico».⁷⁴

La razón, según Kant, tiende, por su propia naturaleza, a rebasar los límites que garantizan la objetividad del conocimiento. Según H. de Lubac este dinamismo de la razón es la paradoja ignorada por la filosofía precristiana y que, dentro de la teología moderna, la hipótesis de la *naturaleza pura* se niega a admitir. La argumentación de Kant para resolver la cuestión es análoga a la que sigue la citada corriente teológica:

«La razón pura constituye una unidad tan perfecta, que, si su principio resultara insuficiente frente a una sola de las cuestiones que se plantea a sí misma, habría que rechazar tal principio». ⁷⁵

Es decir, la naturaleza ha de poseer, por definición, los medios para alcanzar sus propios fines. Lo que se afirma de la razón de teórica puede ampliarse tanto a la razón práctica como a la reflexión estética. ⁷⁶ Con respecto al conocimiento que ésta última implica explica Balthasar:

«Si el conocimiento teórico consistía en la reciprocidad entre percepción y concepto referida a un objeto, el conocimiento estético es la misma reciprocidad referida al sujeto». ⁷⁷

Se trata de la misma unidad de la que se partía en el conocimiento teórico pero ahora el interés es desplazado hacia el sujeto como parte constitutiva de la misma. Continúa Balthasar afirmando que:

«Negativamente esto quiere decir que el juicio estético no tiene ningún interés para la existencia objetiva del objeto». ⁷⁸

El único interés, en el sentido de ser el objetivo último del uso de la facultad, es el sujeto. ⁷⁹

Para mayor claridad diferencia Kant lo bello de lo agradable y de lo bueno, que sí comporta un interés objetivo:

«*Agradable* llámase a lo que deleita; *bello*, a lo que sólo PLACE; *bueno*, a lo que es APRECIADO, aprobado, es decir, cuyo valor objetivo es asentado (...) Puede decirse que, entre todos estos tres modos de la satisfacción, la del gusto en lo bello es la única satisfacción desinteresada y libre, pues no hay interés alguno, ni el de los sentidos ni el de la razón, que arranque el aplauso». ⁸⁰

En el placer estético, que dista del mero deleite en la medida en que implica un juicio, y de la mera razón por su desinterés por el objeto, se apunta una posibilidad de superación del dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa* tratando de reunificar pensamiento y deseo, razón práctica y razón teórica, bajo el atisbo de que en virtud del agrado y desagrado tal mediación sería posible. ⁸¹

De este carácter híbrido del placer estético se deducen dos momentos constitutivos de la experiencia estética en Kant que no pueden olvidarse sin renunciar a lo más originario de ella:

A) En primer lugar es necesario señalar que la experiencia básica de la dimensión estética es, en efecto, *sensual* –antes que conceptual- y, de otro lado, no es *noción* (definición, concepto) sino *intuición* (lo sensible). El sujeto del conocimiento queda *afectado, sensibilizado* (...). La percepción estética –origen y despliegue de esta afección- va acompañada, según Kant, de placer, producido por medio de la percepción de la *forma* pura de un objeto.⁸²

No está lejos Kant, en este sentido, de la propuesta de Balthasar:

La *percepción de la forma pura* es la *experiencia originaria* en la que el sujeto se *con-forma* con lo percibido mediante un juicio que es *meramente contemplativo*, es decir, un juicio que, indiferente en lo que toca a la existencia de un objeto, enlaza la constitución de éste con el sentimiento de placer y dolor.⁸³

Esto es, justamente, lo que Balthasar describe como una moralidad que “brota de la existencia totalmente dominada por la ley estética”. No sería adecuado, no obstante, situar el origen de esta concepción en la Ilustración, pues se trata de un principio presente ya en la moral clásica del mundo griego.⁸⁴ Sánchez de Muniáin reconoce en esta perspectiva una de las líneas conductoras de la cultura occidental:

«La sabiduría antigua relacionó ya el concepto de *honestum* con el de atracción desinteresada, hasta el punto de que Cicerón definió lo honesto como *lo que se apetece por sí mismo* (*Rethorica* 1,2. c. 53). San Agustín lo hizo en los mismos términos, distinguiéndolo de lo útil: Llamamos honesto a lo que se apetece por sí mismo; útil a lo subordinado a otro fin (*Octoginta quaestiones* q. 30: ML. 49, 19). Santo Tomás le dedica una cuestión completa (*S. T.* 2-2. q. 145, incluso relacionando íntimamente la honestidad con la belleza (*Ibid.*, a. 2)».⁸⁵

En efecto, en la citada cuestión santo Tomás se enfrenta con la objeción moralista según la cual el bien no puede coincidir con la belleza, pues lo bello agrada y, por lo tanto, no es un fin en sí mismo, como debe serlo lo honesto.⁸⁶ Para el Aquinate, por el contrario, el apetito que busca ser satisfecho no es el signo de un interés que perturba la pureza del bien, sino aquello que lo hace posible:

«El objeto que mueve el apetito es el bien percibido. Y se considera como algo conveniente y bueno la aparición de un cierto esplendor en la misma percepción».⁸⁷

Esto es, a partir de la percepción sensible el hombre experimenta el resplendor del fundamento, y en tal experiencia configura su propia forma movido por el atractivo que se manifiesta como apetito. Hay, por consiguiente, un desinterés objetivo, pero no “interpretado de un modo inadecuado cuando no burdo”,⁸⁸ como mero distanciamiento, pues se parte de una religación original entre sujeto y objeto previa a su diferenciación.

B) En segundo lugar, no es una mera impresión sensible, pues por ser subjetiva implica un juicio. Si la experiencia estética se puede definir negativamente por el desinterés, «positivamente significa que el juicio sobre el gusto, a pesar de su relación con el sujeto, suscita siempre una misteriosa pretensión de universalidad, por eso no se queda sólo en lo empírico-subjetivo (...) sino que alcanza algo de la estructura trascendental del sujeto, provoca el *libre juego* de las potencias cognoscitivas –imaginación sensible y concepto espiritual- las conmueve en cierto modo en su armonía interna y las hace oscilar, a lo bello en placer y a lo feo en malestar».⁸⁹

Esta es la clave de la diferencia con lo meramente agradable: su dimensión creadora.

Habla Bathasar de una pretensión de universalidad que se funda, justamente, en el desinterés objetivo, pues al no responder sólo a una inclinación particular se concibe fundado en la estructura trascendental del sujeto. En la *Crítica del Juicio* Kant describe esta dimensión como el segundo momento del juicio del gusto, que se define desde la experiencia por la que cada cual tiene conciencia de que la satisfacción en lo bello se da en él sin interés alguno y, como consecuencia, sostiene que debe encerrar la base de la satisfacción para cualquier otro, pues no fundándose ésta en una inclinación cualquiera del sujeto (ni en cualquier otro interés reflexionado), y sintiéndose, en cambio, el que juzga, completamente *libre*, con relación a la satisfacción que dedica al objeto, «no puede encontrar, como base de la satisfacción, condiciones privadas algunas de las cuales sólo su sujeto dependa, debiendo, por lo tanto, considerarla como fundada en aquello que puede presuponer en cualquier otro».⁹⁰

Esto es, se trata de un juicio fundado en una experiencia que, aun siendo subjetiva, no es particular sino universal, pues no procede de algún interés que pudiera derivarse de la singularidad personal. ¿Dónde tiene su origen entonces?

Según Romero de Solís:

«La imaginación protagoniza este proceso y, aunque sensual y productiva, es también creadora, cualidad que armoniza entre sujeto y objeto. La sensación de agrado, de placer, viene dado por la adecuación entre la imaginación (en cuanto facultad de intuiciones *a priori*) y el entendimiento (en cuanto *facultad de conceptos*). La belleza y la imaginación establecen una correspondencia ordenada, y la normatividad que sigue, sin embargo, no provoca imposiciones, puesto que se trata de leyes libres en sí mismas».⁹¹

Como vimos, se trata de una experiencia objetiva: su objeto es el mismo que el del entendimiento, si bien desde el desinterés hacia la existencia objetiva del mismo. En cuanto tal, ha de poseer una normatividad que la diferencie de lo que sólo es empírico-objetivo (lo agradable), pero al ser un juicio subjetivo la normatividad brota de lo que Kant señala como específicamente constitutivo de la subjetividad: la libertad. Y así, la experiencia estética se presenta como «el enlace de la esfera del concepto de la naturaleza con la del concepto de la libertad, en cuanto favorece al mismo tiempo la receptividad del alma para el sentimiento mora».⁹²

Por ello, para comprender adecuadamente este punto se hace necesario ver qué entiende Kant por *libertad*.

En la *Crítica de Razón pura* distingue Kant la libertad en sentido cosmológico o trascendental de la libertad en sentido práctico. La primera se define como “la capacidad para iniciar por *sí mismo* un estado”.⁹³ Se trata de un comienzo absoluto que ha de poner en marcha una serie de hechos y, en cuanto tal, es una facultad absolutamente espontánea, entendiendo aquí *facultad*, no en su significación psicológica, sino en la acepción general de *capacidad dinámica*.⁹⁴

No puede asociarse, por ende, a objeto alguno de la experiencia, sino que es una idea trascendental. En el segundo caso, en sentido práctico, *la libertad* es la independencia de la voluntad respecto a la imposición de los impulsos de la sensibilidad.⁹⁵

En esta segunda acepción la libertad puede ser analizada internamente distinguiendo en ella diferentes líneas de interpretación pero, en términos generales, puede afirmarse que es aquello que distancia al hombre de la necesidad fenoménica (de la *imposición de los impulsos*). Es un principio por el que el hombre puede darse a sí mismo las leyes que rigen su obrar y, al mismo tiempo, la facultad de llevar a cabo espontáneamente acciones según tales leyes. La moralidad que de esta libertad procede se funda, como en santo Tomás, en el apetito.⁹⁶ Pero, una vez hecha la distinción entre ambos sentidos, añade Kant que es necesario subrayar el hecho de que «la idea *trascendental* de la *libertad* sirve de fundamento al concepto práctico de ésta».⁹⁷

Esto es tanto como decir que la libertad práctica participa, de algún modo, de aquella capacidad dinámica de su fundamento. Con ello se introduce en la naturaleza un dinamismo que la supera y que manifiesta en la libertad creadora del sujeto:

«Es fácil ver que, si toda la causalidad que hay en el mundo sensible fuese mera naturaleza, todo acontecimiento estaría temporalmente determinado según leyes necesarias».⁹⁸

O, lo que es lo mismo, el hombre es el nivel en el que la naturaleza rebasa sus propios fines. Esto es importante, pues constituye la clave que puede evitar un eventual inmanentismo. El discurso de Kant, como ya hemos apuntado, trata de describir la realidad tal y como emerge en la experiencia. Y así, llega a un punto en el que reconoce en la experiencia estética la presencia de una libertad creadora que trasciende “cualquier esquematismo de la razón pura”.⁹⁹ Es decir, el hombre posee un dinamismo por el que sus acciones se orientan hacia un fin que “no debe, de ningún modo, ser buscado en la naturaleza”,¹⁰⁰ sino que puede indicar que es más bien la naturaleza la que encuentra su fin en el hombre.¹⁰¹

Llegados a este punto Kant plantea lo que años más tarde se constituirá en hilo conductor de la *nouvelle teologie*: la búsqueda de un fin incondicionado que dotara de sentido y consistencia la existencia humana. La tradición cristiana había identificado este fin con la felicidad. Kant, por su parte, afirma que tal felicidad puede ser un último fin subjetivo. «Pero si yo pregunto por el final de la creación, a saber: ¿para qué ha debido existir los hombres?, entonces se trata de un fin objetivo supremo, como lo exigiría la suprema razón para su creación».¹⁰²

El origen de esta fractura puede ser analizado desde dos perspectivas estrechamente ligadas entre sí y cuyo planteamiento puede ayudar a su posible superación.

4. Más allá de Kant

En efecto, se puede estudiar la descomposición de la síntesis desde el punto de vista de la teoría del conocimiento y a partir de las implicaciones metafísicas. Atendiendo al primer horizonte apuntado encontramos que

«Kant, aun siendo en muchos sentidos un adversario decidido del empirismo, acepta sin ningún examen previo una de las tesis capitales de esa doctrina, a saber: que la experiencia sólo nos da a conocer lo contingente y lo particular».¹⁰⁵

Dentro del sistema kantiano los conocimientos universales y necesarios tienen su origen en la constitución trascendental del sujeto y, según Rovira, la razón de ello es la limitada noción de experiencia que en él se encuentra. Por ello, siguiendo al citado crítico, parece conveniente declarar la necesidad de una ampliación del concepto de experiencia que se halla en la base del idealismo trascendental y sostener, por tanto, que, en algunos casos, «la experiencia puede darnos a conocer algo universal y necesario».¹⁰⁶

Esto es, justamente, lo que pretende Balthasar: una descripción de la percepción en la que se muestre cómo, a través de lo contingente, es posible la experiencia de un elemento universal. Aunque la dirección que toma para ello es distinta a la de Kant, no se puede ignorar que también en Kant se encuentra un intento de restauración de la síntesis a la que antes hacíamos referencia mediante la vía estética. Pero según Balthasar, y con esto entramos ya en el horizonte metafísico, la belleza en la que Kant pretende fundar el juicio estético «es aquí *formal* en un doble sentido: en cuanto que prescinde –lo que es inaudito para la tradición antigua cristiana– de la relación con lo verdadero y lo bueno para destilar *puramente* el concepto de lo bello, y en cuanto que análogamente se *abstrae* (el término procede del mismo Kant) de cualquier objetividad y de cualquier interés ético, para gozar desinteresadamente de la forma no relacionada, que sólo en sí misma significa, y hacerlo con la pura armonía formal de la potencia cognoscitiva».¹⁰⁷

La *forma no relacionada* tiene su origen en una concepción desarticulada de los trascendentales, que en Kant no se insertan en la unidad de un ser que, por su apertura al fundamento, puede evidenciar la implicación de unos con otros. Desde sus presupuestos el origen de lo objetivo nunca puede ser lo estético, que es fruto de una abstracción, sino sólo una razón que asumida como pura «fluctúa en su finitud (como reciprocidad entre visión finita y concepto infinito) y (*por ello*) le falta toda consolidación en el ser infinito».¹⁰⁸

Pero la objetividad así descrita únicamente puede ser referida al fenómeno en los términos en los que Kant lo fija. Se trata de una razón finita que, *a priori*, ha delimitado el ámbito de la experiencia posible y de este modo recorta la extensión de la objetividad desde unos criterios immanentes. Kant establece, desde el criterio de Balthasar, un método que, al no estar fundado en una *experiencia originaria* sino artificialmente reconstruida, no puede dejar de ser arbitrario. La consecuencia de ello es que al reducir el entorno de lo objetivo al entendimiento, la belleza sólo puede definirse desde “la pura reciprocidad de las potencias del sujeto (prescindiendo de lo verdadero y lo bueno)”.¹⁰⁹ Ya no se trata de un trascendental puesto que, en puridad, al ser ya no le quedan trascendentales.¹¹⁰ Balthasar confronta esta posición con la escolástica, en la que «los trascendentales se comunicaban en el ser común, del que eran modalidades universal-trascendentales y por eso emergían también por separado».¹¹¹

Pero, del mismo modo que el concepto de belleza de Kant deriva de un modo de concebir la experiencia del ser, la estética medieval está también fundada en una forma de interpretar el encuentro con el ser.¹¹² Quizás por ello, Balthasar busca retomar el punto de partida; es decir, replantear la unidad original de la conciencia y el ser. Es de lo que trataremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO CUARTO: EL FUNDAMENTO CREADOR

1. La libertad entre la estética y la dramática.

El dato inicial sobre el que Balthasar trabaja es la experiencia de una forma que acontece ante el sujeto y que en su manifestación se muestra como esplendor del fundamento que constituye al sujeto y al objeto como tales. Es decir, la síntesis declarada como imposible por el idealismo trascendental es aquello que, según Balthasar, se halla en el origen, lo que se muestra en el modo de definir las claves de la esencia del juicio estético.

En efecto, lo que Kant llama *desinterés* y Balthasar *distanciamiento espiritual*, que puede entenderse como innato al juicio estético, es posible por la evidencia de que «en la belleza *me* aparece una profundidad del ser y de que, por lo tanto, yo no puedo reducir teóricamente esa forma que se manifiesta a un hecho o a una ley que la rige ni, por consiguiente, puedo disponer de ella a mi gusto».¹¹³

Este es el eje de la estética balthasariana, lo que Oakes considera el punto central de su doctrina: “la forma tiene el poder *de irradiar desde el interior de sí misma* la luz que ilumina la belleza”.¹¹⁴ Esta forma, en la medida en que es más transparente al poder del fundamento, suscita en el sujeto la respuesta adecuada; es decir, lo configura. De este modo, de lo bello brota el drama, que constituye el eje de su *Teodramática*, y lo que así se ha experimentado se desvela como verdad (núcleo de la sección *Teológica*).

Mas en este proceso de configuración la alteridad es experimentada en primer término como un límite para el propio yo. El mundo, al tiempo que despierta a la conciencia de sí, muestra al sujeto, incluso físicamente, aquello que *no es* y, por consiguiente, como lo que limita la naciente libertad.¹¹⁵ Esto es tanto como decir que la libertad en el instante mismo en que nace es conciencia de su finitud; es decir, que aquello que la hace posible es, de forma simultánea, lo que imposibilita su realización total. Paradójico, pero no por ello menos real:

«¿Cómo no puede sentirse prisionero sino libre algo que está chocando con las barreras de su ser (y no sólo de su actuar)? Sin embargo nuestra experiencia inmediata de libertad no puede expresarse más que dentro de esta aparente contradicción. Pues si tenemos, a pesar de todas las objeciones, una conciencia irrefragable de nuestra libertad, tenemos entonces cierta conciencia de que nuestra libertad no es ilimitada, o más exactamente, que en cuanto libres nos encontramos limitados. Es, por ende, un primer momento de libertad que viene definido por su propia finitud».¹¹⁶

La libertad aparece entonces como algo sólo incoado, no logrado, como lo que se ha de conquistar desde la precariedad de lo finito. Este es un primer momento en el que la libertad se hace presente a través del déficit de sí misma.¹¹⁷ Pero este momento no se entiende sino a partir de un segundo en el que, en la percepción, el sujeto es “capaz de recuperarse a sí mismo a partir de su coparticipación” con la forma percibida.¹¹⁸ Como ya señalaron algunos clásicos, hay un cierto tipo de conocimiento en el que el sujeto resulta transformado por aquello que conoce, configurado por su excelencia, de modo que en el acto de conocer se percibe a sí mismo como término de un proceso en el que él no es el absoluto al que todo se refiere, sino *forma* originariamente religada a una alteridad en relación con la cual se funda su *sí mismo*:

«En cuanto totalidad, no es paradigma del ser y del espíritu, sino su imagen; no es palabra originaria (*Urwort*) sino respuesta (*Antwort*); no es el que dice, sino lo dicho, que, como tal, está totalmente subordinado a la ley de la belleza, sin que él pueda dictársela a sí mismo».¹¹⁹

Así, en el encuentro con una forma capaz de despertar a la subjetividad hacia la construcción de sí la libertad de ésta adquiere una dirección distinta de la pura *autodeterminación*; se convierte en respuesta que ha de definirse, decisión ante algo que provoca, que incita a posicionarse. Bajo este punto de vista el *distanciamiento espiritual* o, como lo llama Kant, el *desinterés* adquiere un nuevo relieve: el de ser un momento constitutivo en la construcción de la identidad subjetiva:

«Libertad es el hecho de estar colocado libremente en una actitud superior de *indiferencia*, que puede, pero que también tiene que elegir».¹²⁰

La vinculación a una forma que suscita en el sujeto un movimiento libre es constructiva, no alienante, en la medida en que ambos términos están

sustentados en un fundamento común. Es decir, en la medida en que la síntesis a la que antes hacíamos referencia se sitúa no como el fin de una conquista sino como aquello que posibilita el despliegue de todo lo contenido en sus términos. Al ignorar esta relación inicial el idealismo redujo la libertad a su primer polo y, consiguientemente, quedó definida como una batalla contra lo *totalmente otro*. Planteados así los términos sólo caben dos posibilidades: disolver la subjetividad en un *logos* impersonal (estoicismo), o enfrentarse titánicamente contra lo que rebasa el propio límite, que es la base de la tragedia. Balthasar califica estos dos caminos como “vía de la apariencia” y “vía trágica”. La primera consiste en «el movimiento de elevación del corazón, que abandona dentro de sí la totalidad de la existencia, grávida de contradicciones, para refugiarse en las regiones de una fuerza divina ultraterrena. La idea de fondo es una sola y sorprendentemente simple: toda multiplicidad y contraposición a la unidad es apartada de ella de un modo misterioso; sólo la unidad puede ser el verdadero ser. Así, la diferencia entre Dios y el mundo, entre la unidad y la multiplicidad, y también entre verdadero y falso ser, entre existencia y apariencia». ¹²¹

Pero en esta vía, según Balthasar, junto con el mal queda también eliminada la bondad. De ahí que brote una segunda posición que, no quedando otra posibilidad, radicaliza la escisión y el dolor que conlleva, y «no un dolor cualquiera, externo casual, evitable, sino propiamente el sufrimiento existencial que pertenece al ser humano. De la recíproca exaltación –no obstante su tensión de fondo– entre naturaleza y espíritu nace algo incomparablemente sublime que no puede ser experimentado ni por el animal ni por Dios. Esta sublimidad del ser suspenso entre los abismos es lo que nos hace estremecer en la tragedia shakesperiana a propósito de ese ser monstruoso que se llama hombre». ¹²²

Frente a estas dos interpretaciones, la libertad de que la Balthasar habla se sustenta, como ya hecho afirmado, en la idea de que el encuentro del hombre con el ser se desenvuelve dentro de un núcleo *dramático* en el que *logos* y *physis* aparecen reconciliados en la unidad de un *arje*. Se trata de un *drama* en la medida en que, como veremos, el hombre se encuentra en última instancia ante un Tú se que propone como fundamento último. En cualquier caso, en el ámbito de la libertad finita, se halla ante la situación de la experiencia del límite y, de forma simultánea, en la necesidad de autocrearse a partir de él. Se trata de una paradoja, pues las mismas fuerzas que le

impulsan a la creación de sí mismo le revelan la incapacidad para “alcanzar su fin en un recorrido de los distintos bienes y valores que se hallan en el mundo, sean personales o no”.¹²³ De hecho, nadie reconoce su identidad en lo que actualmente encuentra en sí. Ello, según Balthasar, sitúa a la persona ante una alternativa:

«Utilizar el potencial de su apertura para enriquecerse a sí misma ,o (*usar*) su capacidad de apertura como trampolín para entregarse al ser infinitamente libre y liberador del ser». ¹²⁴

La elección de una de ellas implica aceptar todo lo que lleva asociado: una determinada concepción global del ser y del hombre. La primera, se sostiene en una idea de la naturaleza que se podría identificar con lo que, en el contexto de la *nouvelle theologie*, se denominaba *naturaleza pura*: un ser que posee en sí sus propios fines y para el que, por tanto, la alteridad es sólo un momento en la realización de su propia autonomía, y así todo es reducido a una antítesis que de ser superada.¹²⁵ La segunda, por el contrario, presupone un ser abierto más allá de sí a un horizonte que se *espera* como poder configurador infinito. Esta espera no nace de la proyección de la propia impotencia en un mundo superior (Cfr. Fierbach, Marx, Nietzsche, etc.), pues no es deducible de lo immanente, sino del deseo que aviva la experiencia de la *gloria*; de un anhelo de plenitud que no puede resolverse más que «admitiendo una apertura voluntaria también por parte de la libertad infinita». ¹²⁶

Y con esto entramos en uno de los puntos clave que nos permitirán encuadrar la cuestión central del trabajo: la relación entre el ser finito y su fundamento desde la perspectiva de estética teológica.

2. La cuestión radical: el ser y la nada

Lo que se encuentra en el fondo de la alternativa descrita es, en efecto, la pregunta por la naturaleza última del ser; es decir, ¿por qué el ser y no la nada? En el quinto tomo del *Gloria* Balthasar formula la cuestión desde su raíz:

«La filosofía pocas veces afronta temáticamente la citada pregunta, o si lo hace no la mantiene hasta el fondo, en cuanto que la filosofía o no

comienza con el asombro inherente a la pregunta, sino directamente con la descripción, o si comienza con el asombro, enseguida cede a la tentación de encontrar una respuesta ala pregunta sobre la universalidad del ser desde el ámbito de su ser-así particular».¹²⁷

Este asombro no hay que identificarlo con el impacto sentimental que puede provocar la pregunta por el ser, ni con la admiración ante el orden y la armonía de lo bello, que es lo que ha preocupado a la reflexión estética que Balthasar denomina *mediación antigua*.¹²⁸ El asombro del que se habla es, más bien, una actitud previa que permite al hombre ponerse en condiciones de afrontar la cuestión sin censuras, libremente. Pero Balthasar da un paso más y plantea la posibilidad no sólo de un asombro del ente ante el ser sino de que el ser como tal «sea hasta el final *asombro*, que se comporte como un *milagro* admirable, extraña y asombrosamente».¹²⁹

Esta tesis se entenderá mejor en el desarrollo de lo que Balthasar denomina *cuádruple diferencia* del ser.

2.1. La cuádruple diferencia.

A través de cuatro momentos intenta Balthasar explicar cómo emerge la conciencia del ser dentro de la experiencia originaria; esto es, dentro de un ámbito que se muestra, ya desde el inicio, como *misterio*. Aquí hay que entender el sentido del *misterio* como intuición de una profundidad previa a la diferenciación conceptual, no como mero límite al conocimiento racional. Veamos los cuatro momentos.

1. En primer lugar, la conciencia del ser nace como estupor ante la propia existencia:

«Es sobremanera extraño y totalmente inexplicable desde cualquier causa intramundana, el hecho de que yo me encuentre existiendo en el espacio de un mundo y en la comunidad inmensa de los demás seres existentes».¹³⁰

Señala Balthasar que la metafísica occidental se ha preguntado poco por todo lo que encierra el acto de procreación: cómo «de la unidad brota, por un *golpe de suerte*, un ser nuevo que, desde el primer acto de autoconciencia, se resiste a ser obra del azar. Sin embargo el ser del mundo no muestra datos para suponer que este nuevo ser sea fruto de intención

alguna». ¹³¹ Por ello, la existencia se experimentada con asombro, como un *milagro*. Pero la certeza sobre la solidez del propio acto de ser no se obtiene, como en el caso del *cogito* cartesiano, por una deducción lógica, sino que anida en el encuentro primero en el que el sujeto es afirmado como un *tú*; es decir, aparece en un contexto en el que, como repetidamente hemos afirmado, la realidad se muestra como algo bello en su epifanía, bueno en su donarse y verdadero al mostrar la unidad de sujeto y objeto. Por eso, afirma Balthasar:

«El niño juega porque experimenta el ser y la existencia (¿por qué tendría que distinguir entre ambos?) como una luz inalcanzable de gracia (...) Él es en cuanto se le permite ser como algo amado». ¹³²

Es cierto, reconoce nuestro autor, que pronto aparecen fracturas en esta comunión entre el hombre y la realidad; es verdad que la voluntad individual encuentra tempranamente en el mundo exterior un límite a su espontaneidad, pero si no se niega como una ilusión aquella experiencia primera, la tensión se transforma en una pregunta por el fundamento del bien originario. ¹³³

Así pues, la primera diferencia se establece desde la experiencia del asombro ante la propia existencia y, unida a ella, la percepción de que la existencia del yo se encuadra en un contexto —el mundo— que es tanto espacio en el que es afirmada y despertada la conciencia como límite de la misma. La conciencia personal nace, de este modo, en el seno de una doble desproporción: el yo se revela como espíritu en un mundo incapaz de contener su apertura, pero también se ve a sí mismo encerrado en un límite que no puede ser vencido y que contradice el impulso de la voluntad individual (lo que se traduce en la angustia de la que hablaba Heidegger):

«Si en un primer aspecto mi espíritu se *anula* con respecto al ser del mundo en el que me veo arrojado e integrado, en un segundo aspecto es el ser del mundo el que se *anula* dentro de la apertura de mi espíritu, el cual no puede atribuirle ninguna necesidad en sí mismo capaz de contrarrestar el asombro que siento respecto a su existencia». ¹³⁴

Si recordamos que la *forma* no es la mera determinación ideal del ente sino también su energía ontológica, se entiende que este momento estético, en el que a la percepción le sucede el arrebató (la apertura más allá de sí), es el configurador de lo que hemos llamado la *forma vital*. La unidad de

asombro y angustia es lo que determina la verdadera naturaleza, la *forma*, del ser que hemos denominado *espiritual*:

«He aquí la razón por la que el ser del hombre es ya, en su mismo origen, forma; forma que no constituye un límite para el espíritu y la libertad, sino que se identifica con ellos». ¹³⁵

En efecto, no sólo no es una barrera frustrante para el espíritu, sino que en la experiencia de tal orilla encuentra la forma el motor para su desenvolvimiento.

Desde esta primera diferencia se entiende también lo que ya hemos afirmado sobre la autonomía y libertad del ser espiritual, que no puede ser ausencia de vínculos, lo que generaría una libertad arbitraria, sino que es la fuerza de adhesión a la realidad exterior que permite al hombre realizar su propia autonomía. La experiencia primera del ser responde, por tanto, a una ley que aunque es subjetiva no es individual, sino que se inserta dentro de un orden objetivo. Se trata de una experiencia estética en la que el sujeto se configura obedeciendo al encuentro con lo real de acuerdo con una apertura originaria, no creada ni impuesta:

«Es ley y no mera libertad errática. Se exige a sí misma su necesidad y somete a ella cada una de sus partes. El hecho de que esta ley no venga impuesta desde fuera, sino que brote desde el interior, no la priva en modo alguno de su carácter de ley a favor de una autonomía total. Más aún, lo bello natural obedece en la forma concreta a una vida global y específica que se revela y se configura a través de ella». ¹³⁶

Ya advertimos al inicio de nuestro trabajo que el momento estético no es sólo el detonante que desencadena una serie de actos en los que se construye la subjetividad, sino que en la percepción de la realidad es la totalidad de la forma subjetiva la que se configura. Por ello Balthasar sostiene que se trata de un *acto único* que sólo formalmente puede ser descompuesto. Así pues, en la primera diferencia el hombre descubre la alteridad de lo real y, simultáneamente, su religación en el ser. Y lo hace no de un modo puramente contemplativo, sino en el proceso de construcción de su propia subjetividad. En él, el sujeto es despertado a través de una experiencia originaria que revela su naturaleza espiritual; es decir, que muestra que la verdadera autonomía no es ausencia de vínculos; es más bien el carácter

de un ser dialógico y que, por lo tanto, se actualiza a través del *otro*. De este modo, lo que para H. de Lubac era el motor del dinamismo humano, la tensión hacia la trascendencia, aparece en el pensamiento de Balthasar como punto original en la experiencia del ser y, consecuentemente, de sí mismo.

2. En la segunda diferencia describe Balthasar la emergencia del *ser* como algo diferenciado de la totalidad de los entes:

«Como ente existente entre los demás, ahora entiendo, en cuanto espíritu, que todos los demás entes están respecto del ser en una relación idéntica a la mía. De aquí se sigue evidentemente que todos los entes participan del ser, pero que no agotan (aunque se multipliquen hasta el infinito), que incluso ni siquiera logran, por así decirlo, *hacer mella en él*».¹³⁷

De este modo sitúa Balthasar su reflexión en un contexto perfectamente clásico. La *forma*, como ya vimos, no puede identificarse sin más con el *acto de ser*, aunque éste encuentre en ella “el principio por el que lo real emerge en un orden cosmológico”.¹³⁸ El ser no se identifica con ninguna forma; no es, como se ha recordado desde Aristóteles hasta Heidegger, una figura de la predicación. El análisis ontológico muestra, según Balthasar, que la forma del ser se encuentra en “la nada que atraviesa cada una de las partes” y que no se elimina en la totalidad de ellas,¹³⁹ es decir, la *forma propia* del ser es, en primer término, su “indiferencia ineludible con respecto a cualquier participación en él”.¹⁴⁰ Esta nada, que iguala a todas las formas en sus relaciones con el ser, permite comprender que «tampoco la totalidad de la vida cósmica (en cuanto *natura naturans* y *naturata*) es autónoma sin más (...) ni siquiera en la esfera natural, a la que pertenece también el hombre en cuanto criatura bella natural y espiritual y en cuanto espíritu creador, se puede constatar una autonomía absoluta. En el ámbito de la creación libre rige también la ley gradual de ideal y realidad, de libertad y obligación».¹⁴¹

Siguiendo las palabras de Balthasar, la comprensión de la insuficiencia de las representaciones formadas por los entes se realiza *en cuanto espíritu*. Esto significa que la percepción del mundo a partir de la propia naturaleza, que tiende a autotranscenderse, es el motor de este movimiento, de forma que es la realidad percibida en su conjunto la que se entiende incluida en tal impulso. Este es el origen de la impronta *meta-antropológica* de la

realidad. El hombre no es una parte indiferenciada del cosmos, sino “a la vez, resumen del mundo y su superación”.¹⁴² Por ello, en la percepción la realidad en su conjunto emerge tendencialmente orientada hacia la trascendencia. No es que el hombre proyecte sobre la naturaleza su orientación espiritual, sino que en virtud de ella puede percibir la orientación radical de todos los seres. Lo explica Balthasar al exponer cómo la diferencia ontológica es reconocida en la misma experiencia humana y así se abre la posibilidad de contemplarla en todo ente:

«Este no-ser-uno, la distinción entre esencia y existencia, es el enigma más profundo dentro del ser, que remite a la identidad que lo trasciende. Todo esto parece un tanto abstracto, pero es la experiencia existencial fundamental».¹⁴³

Experiencia que está constituida, como acabamos de ver, de asombro ante el ser; de un asombro que no se agota en fases posteriores porque no es el eco emocional ante lo trascendente, sino que forma parte esencial del acto en el que «la razón saliendo fuera de su cotidianidad llega a contemplar al ser como tal».¹⁴⁴ Y este trascender la objetividad pura en la indiferencia total del fundamento es, también, la base de la angustia:

«Este punto en el que la subjetividad es el puro *en sí* del objeto y todo deseo y aspiración que tiñe la visión viene cancelado por la impasible, majestuosa objetividad del ser-así-y-no-de otro-modo, es también el punto de la angustia».¹⁴⁵

Y en la primera diferencia hacia observar Balthasar que la unidad de asombro y angustia es parte esencial del encuentro de la forma espiritual con la realidad; angustia, se decía, ante la totalidad del ser que se escapa. Ahora, desde la segunda diferencia, se revela la verdadera raíz, que está en que en la trascendencia el ente «debe renunciar a las propias barreras y llegar hasta esta indiferencia del ser, para ganar a partir de allí la medida de toda la diferencia. El espíritu tiene necesidad en sí de un escenario que esté vacío».¹⁴⁶

Pero este vacío no es mera *nada*, ni aún menos posibilidad absoluta de cualquier forma entitativa, sino expresión del abismo que se abre entre la trascendencia y la contingencia en la que se manifiesta. En él, el espíritu queda suspendido entre una esencia que no recoge plenamente su identidad y el *esse*, que trasciende toda forma.¹⁴⁷ Así, podemos observar cómo la

angustia en su sentido más verdadero no tiene su origen en la experiencia del límite sino en la estructura misma de la religación en el ser que, al fracturar la unidad del ente, le muestra su contingencia radical. Todo ello se manifiesta en la precariedad de una subjetividad que experimenta que no se llega jamás a un conocimiento real «ni del ser (que no deviene jamás objeto) ni del ente (que no se deja jamás deducir del ser), y ello porque en la misma estructura de todo objeto se abre el abismo».¹⁴⁸

Pero la diferencia ontológica, prosigue Balthasar, no muestra sólo la indigencia y, por consiguiente, la dependencia del ente; también «remite a la antítesis integradora de que la plenitud del ser sólo llega a ser real en el ente singular».¹⁴⁹ Es decir, tampoco el ser puede concebirse como un absoluto en la medida en que para llegar a constituirse como tal tiene que necesidad de su determinación en el ente. Esto es tanto como afirmar que en la diferencia ontológica también el ser revela su indigencia, su constitutivo ser-para que lo convierte en relativo a aquello que fundamenta.¹⁵⁰ Con esto se abre la vía para la búsqueda de una fundamentación absoluta más allá del mismo ser; es decir, la relatividad del ser abre la pregunta ¿por qué el ser y no la nada? Es la estructura misma de lo real, el compuesto de esencia y acto de ser, lo que está abierto, más allá de sí a un fundamento absoluto.

3. En la tercera diferencia penetra Balthasar hasta el fondo del abismo que se ha abierto en la segunda. Se trata en esta ocasión de un movimiento «desde el ser hacia un mundo que ahora muestra ser apariencia (*phantama*), porque es contingencia y está como *ajeno*, extranjero de sí mismo».¹⁵¹

La indiferencia del ser respecto a las formas entitativas tiene, en efecto, una primera consecuencia: en lo relativo al ser mismo hace desaparecer la posibilidad de encontrar en él «cualquier necesidad interna que explique su sostenimiento en la subsistencia mediante formas esenciales».¹⁵² Según esto, toda interpretación que hace del mundo una expresión del ser se sostiene, necesariamente, en un *olvido* del ser mismo, al que no se le puede atribuir ninguna intención expresiva.¹⁵³

Pero de forma paralela a la indiferencia del ser ha de darse un cierto distanciamiento de los entes respecto a él.¹⁵⁴ De este modo se evita la *cosificación* del ser, su interpretación como un super-ente. Esta distancia, la trascendencia del ser respecto de los entes, provoca, según Balthasar, la experiencia de su aspecto *terrible* en cuanto negación de la forma indivi-

dual y, por tanto, amenaza para la subsistencia personal. Pero, al mismo tiempo, también puede ser contemplado como espacio de revelación de la *gloria* de lo absoluto. El mundo antiguo, sostiene Balthasar, respetó esta distancia del ser y pudo contemplarlo en su apertura a lo absoluto:

«Casi toda la mitología y filosofía griegas se bañan en esta luz universal: en ella se encuentran unidos a la luz los dioses y los héroes de Homero, las victorias de Píndaro, la devota piedad de Safo, y en ella se baña la gran escultura griega; la metáfora platónica de la caverna, la quintaesencia aristotélica, el fuego primordial estoico, el emanacionismo ontológico plotiniano». ¹⁵⁵

Pero en el mundo clásico el límite del ser se mostró de una forma especialmente clara en la conmovedora visión de la tragedia que para el ente implica la indiferencia del ser. Con esto pasamos a una segunda consecuencia.

En la forma individual se da, de modo esencial, una cierta *pretensión de absoluto* junto a su radical contingencia, lo cual hace imposible que su constitución ontológica se explique sólo por su posición en el proceso causal dentro de los entes. Es decir, el ente puede y debe ser comprendido dentro de una cadena evolutiva que aclare determinados aspectos de su configuración, pero esta cadena no puede dar razón de su carácter de *realidad*, pues el nivel de fundamentación metafísica es algo previo a la determinación dentro del orden entitativo.

En efecto, en el horizonte de la experiencia las cosas aparecen como presencias que se dan con un carácter absoluto. Explica Hernández-Pacheco que tal absoluto no hay que entenderlo en el sentido de autosuficiencia ontológica, sino como «el hecho de *ser-en-sí* y no *para-otro*». ¹⁵⁶ Pretensión de absoluto que, aparentemente, está en contradicción con la contingencia que revela el análisis metafísico pero que, sin embargo, es fuente de una certeza del mismo nivel. Sobre esta paradoja construye Maritain, como ya hemos apuntado, su sexta vía, refiriéndola a la existencia humana, en la que la pretensión se hace consciente:

«Yo sé bien que he nacido. Después de todo, lo sé por haberlo oído, pero, en fin, lo sé con certeza absoluta y, por lo demás, me acuerdo de mi infancia. Esta certeza de haber nacido, común a todos los hombres, es lo

que reprime en nosotros la eclosión –cuando se activa en nosotros la espiritualidad natural de la inteligencia- de la otra certeza, la de la imposibilidad de que nuestra existencia de espíritus pensantes haya comenzado, o haya sucedido a la nada de ella misma, y que impide a esta otra certeza llegar a la conciencia». ¹⁵⁷

Como se observa, el nervio de la argumentación está en que la realidad se presenta, de algún modo, con una existencia absoluta en cuanto tal, pero que, sin embargo, es constitutivamente contingente. Esto mueve a la razón a buscar un principio que sirva de “medio de enlace entre la insuficiencia de lo real, tal y como se presenta en el primer contacto, y la suficiencia de un término absoluto”. ¹⁵⁸

Pero si damos un paso más podemos encontrar que la pretensión de absoluto de las cosas no lo es sólo en cuanto *realidades*, sino que tal pretensión afecta, y esto es más importante en el caso de la forma espiritual, a la *singularidad* de su existencia finita. Esto es, la pregunta por el ser nos conduce, de forma inevitable, a la de por qué esta singularidad y no otra existe de modo que no puede concebir su no existencia.

«Se hace aquí presente y caso brutal para el conocimiento el interrogante: ¿por qué encuentra exactamente este particular y no otro? ¿Cómo explicar la existencia de estos hechos tomados singularmente o en su complejo a partir la normatividad de las normas generales? No es posible explicar la suma de lo que de hecho acontece respectivamente como la articulación de un mundo de normas ideales, ni la norma como la simple fórmula empírica para el comportamiento de hecho de las cosas». ¹⁵⁹

La existencia individual encuentra en el hombre el anhelo de una subsistencia absoluta que no es sino la transparencia existencial de lo que acabamos de explicar en el análisis ontológico. Se podrían multiplicar las expresiones de esto: es el aguijón de la reacción kierkegaardiana contra Hegel, o el detonante de todo el pensamiento de Unamuno:

«El ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con el que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico judío, nuestra misma esencia, eso es la base de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre para hombres». ¹⁶⁰

Es decir, en el hombre cobra conciencia lo que el análisis metafísico revela para todo ente: que “la posición absoluta que en su orden le es propia, exige para ser justificada una apertura al infinito”,¹⁶¹ pues “lo que no es eterno tampoco es real”,¹⁶² o, lo que es lo mismo, la realidad posee en sí una impronta de eternidad.

4. Con esto entramos en la cuarta y última diferencia. Si es verdad que la tercera nos revela que la distinción entre ser y ente no se agota, como sostiene Heidegger, en un misterio último que impulsa al silencio, sino que el ente es un cierto absoluto que nos impide detenernos en su contingencia,¹⁶³ también lo es que el ser, como vimos, «se queda suspendido en el aire (...) verdaderamente suspendido porque lo hace definitivamente, al igual que yo mismo me encuentro suspendido en el aire (del ser)».¹⁶⁴

Según Balthasar esta encrucijada sólo tiene salida bajo la hipótesis de una *última libertad*, que no podría pertenecer «ni al ser (en cuanto no-subsistente), ni a la esencia existente (en cuanto que ella se encuentra ya constituida en su esencialidad)».¹⁶⁵

Sólo de este modo se salva la reivindicada distancia entre el ser y el ente que garantiza la libertad de aquél, su resistencia a ser cosificado y, al mismo tiempo, la pretensión de absoluto del ente encuentra un fundamento en la intencionalidad de una libertad absoluta; es decir, sólo así la realidad mostrada en el análisis metafísico puede ser afirmada en su totalidad sin reducir ninguno de los factores que la conforman. Por ello la idea de *creación* muestra en este punto toda su fecundidad al establecer las condiciones en las que se pueden identificar una serie de dependencias (del ente respecto al ser, del ser respecto al ente, y de ambos respecto a una libertad absoluta) que perfilan la unidad de todo lo creado, sin reducir la tensión de la multiplicidad en una síntesis que la anularía.

Es necesario recordar que el punto de partida del pensamiento de Balthasar no es la analogía del ser en abstracto, sino del ser tal y como aparece en sus trascendentales; es decir, la realidad en su concreción histórica que emerge en la experiencia a través de un ente que posee una *forma* reveladora de la profundidad del fundamento. Por ello, el *es* es el lugar de apertura a lo absoluto, pero como tal sólo se muestra en la finitud del ente que en su forma reclama un fundamento infinito. No hay, por tanto, una sucesión de planos, del ente al ser y de éste al fundamento absoluto, pues

esto supondría sustentar la estructura en un ser abstracto, sin forma. Balthasar, por el contrario, estudia el emerger del ser en la realidad finita, único objeto posible de experiencia. Así, entiende que una recta comprensión del *actus essendi* como principio constituyente de la realidad finita nos lleva, pues, a «contemplar ésta como *parte*, y por tanto a ver en ella una tensión que la refiere más allá de sí misma hacia un Todo de intensidad que ha de ser posición absoluta e infinita de toda perfección».¹⁶⁶

Nos habla Hernández-Pacheco de *parte*, pero no hay que entender este término en el sentido de *fragmento* (es la vía del panteísmo) sino como elemento que *participa* de su plenitud al tener en la libertad infinita su fundamento último.

El camino recorrido es, por tanto, tomar como punto de partida la percepción de la forma finita, que abre la posibilidad de comprensión de su composición de esencia y *esse* (en la medida en que la forma no se agota en sí misma), y desde ella establecer las condiciones trascendentales para su existencia en el modo en que aparece en la realidad. El objeto nunca abandonado es, pues, lo real en su determinación fáctica. Hernández-Pacheco resume de este modo el objeto de la investigación:

«El problema no es, pues, encontrar un *por qué* para la existencia de Dios, sino para la finitud del ente, puesto que la comprensión –en la medida en que está a nuestro alcance– de lo que es el último acto del ente nos sitúa *ipso facto* frente al *esse* en el que se resuelve todo lo real; frente al Todo, pues, del que tal ente es sólo *parte*. La finitud del *esse* sólo puede entonces proceder de su composición con una forma, la cual es el modo que coarta el acto de ser que compete en concreto al ente; pero más allá de esta finitud es necesario poner el Todo que fundamenta toda actualidad».¹⁶⁷ Cómo explicar la multiplicidad del Todo es el problema.¹⁶⁸

En otras palabras, la creación muestra por sí misma su no necesidad: «Los seres creados, proyectados en la existencia, se revelan necesarios con necesidad natural, pero Dios crea libremente. Por consiguiente, si toda contingencia lo revela como creador libre, precisamente por eso lo vela también de un modo más profundo, porque es absolutamente imposible deducir uno de los términos a partir del otro».¹⁷⁰

2.2. Consecuencias de la cuádruple diferencia.

La ruptura con la necesidad matemática es lo que permite contemplar el ser como un *milagro*; como el fruto de una libertad absoluta. De tal interpretación se pueden extraer al menos dos consecuencias que quizás ayuden a iluminar la conceptualización de la presencia del fundamento en lo fundamentado desde las categorías de la estética teológica.

En primer lugar, en cuanto fundamento del *esse* es necesario que la libertad infinita sea subsistente en ella misma, no determinada finitamente por una esencia, pues si así fuera el problema sólo se habría desplazado hacia un ente único en su forma. Es decir, la posibilidad de una participación que explique la composición real del ente supone un ser que de nada participe, pero que al mismo tiempo no sea el ser en abstracto aplicable a todo que, como ya se indicó, no da razón de la libertad de las formas finitas. Siguiendo el camino de la metafísica tomista, pues creemos que puede servir para desentrañar con mayor claridad la tesis de Balthasar, hemos tomado como categoría desde la que explicar la fundamentación del ente su participación en un Todo del que no es parte sino que participa.¹⁷¹ Lo hacemos porque esta noción, al tiempo que esclarece el modo de presencia del fundamento en la forma finita, mantiene el abismo que distingue Creador de criatura, haciendo de ésta un particular modo de ser, «una *parte* de la nobleza ontológica que compete como *todo* al *Ipsum esse subsistens*».¹⁷²

Abismo que puede ser interpretado en su aspecto de *terrible* o como lugar donde se manifiesta la gloria de lo eminente, tal y como lo hacen las que Balthasar denomina *metafísicas de la luz*.¹⁷³

Ambos elementos son inseparables y ni siquiera la hipótesis de una revelación anula, como veremos, la angustia y el vértigo ante lo inefable, pero la participación supone que el término del abismo es la plenitud que sustenta al ente.¹⁷⁴ Sobreabundancia, excelencia, o riqueza de ser que puede ser participada porque en Dios “puede esta plenitud expandirse de manera absoluta”;¹⁷⁵ y puede hacerlo puesto que no es término dialéctico de nada sino absoluto en sí mismo. Siendo así, su actividad no puede ser sino obra de la libertad, de una libertad infinita, de la que carecía el ser de Heidegger, encerrado en su ámbito, según Balthasar.¹⁷⁶ Es decir, se puede hablar en él de una *intencionalidad*:

«Al resplandor pasivo de la creación va necesariamente unida una irradiación activa (...) de Dios, una voluntad de revelarse a sí mismo y, por lo tanto, un revelarse efectivo». ¹⁷⁷

Por tanto, el mismo *actus essendi* en cuanto absoluto en su posición revela una intención por parte del fundamento; muestra ser obra de la libertad. Con ello introduce Balthasar algo que resulta decisivo respecto al problema de la presencia de lo infinito en la finitud, pues al dar entrada a un supuesto que da razón de lo que aparece en la experiencia (la libertad de las formas finitas y su necesaria religación con un fundamento absoluto), la existencia no puede sino ser concebida como *don*. «Bajo este punto de vista, un orden puramente natural, encerrado en sus propios límites, no es sino una hipótesis inútil». ¹⁷⁸

En cuanto creación libre, obra de una libertad que ni se agota en su autosubsistencia ni emerge como superación de un límite, y por tanto absoluta, la totalidad de lo real ha de interpretarse como fruto de una donación absolutamente gratuita; es decir, del amor. ¹⁷⁹ Con esto se abre uno de los filones más importantes de la filosofía de Balthasar: la concepción del ser como amor. Se trata, ciertamente, de un marco teológico, pero desde él se dibuja un horizonte que ofrece nuevas posibilidades filosóficas. Ya hemos señalado que el problema de base es cómo puede coexistir un ser infinito con seres finitos sin que la finitud pierda la sustancialidad: “con tal cuestión la filosofía roza sus límites”. ¹⁸⁰ En efecto, al llegar a la pregunta radical sobre el origen la filosofía encuentra que no puede ser respondida con certeza, a menos que en el ser no se abra por sí mismo a una «subjetividad coextensiva al ser en su totalidad, no participativa, pero con una razón infinita, una voluntad, una libertad infinita». ¹⁸¹

En la intencionalidad de un fundamento absoluto encuentra el ser un punto desde el que todos los factores que lo constituyen son afirmados dentro del contexto de la relación que los trasciende. Volveremos inmediatamente sobre ello, pero antes es necesario apuntar otra importante consecuencia.

En segundo lugar, la concepción de una libertad absoluta como eje fundamentador es esclarecedora a la hora de comprender la orientación ontológica del ser finito, pues si el *acto de ser* de cada ente tiene su origen en una voluntad afirmativa del mismo, el ser finito se constituye en una

relación trascendental de dependencia respecto de aquélla. Es decir, cada realidad está de forma radical religada a la voluntad libre de un fundamento absoluto: cada *acto de ser* está constituido por una relación dialógica con una libertad que lo afirma como tal. Dicho de otro modo:

«El *esse* es, pues, efecto inmediato de Dios por creación, y la dependencia que aquí se establece es la dependencia trascendental de la que ya se ha hablado y que es efecto de la acción creadora. Esta dependencia resulta, por tanto, igualmente inmediata, manifestándose en ella la unidad y directa conexión de cada ente con su último fundamento metafísico».¹⁸²

Esto nos pone en situación de comprender la creación no sólo como un *acto* desde el que arranca el ser y la historia, sino como un modo de fundamentación, de concebir la relación lo infinito y la finitud.

CAPÍTULO QUINTO: LA NUEVA PERSPECTIVA

1. La presencia de lo absoluto en la realidad. Una aproximación

Se ha visto que la alteridad es esencial en la constitución del ente finito, lo que significa que el ente está, por su propia naturaleza, religado a lo real en su manifestación fáctica. Zubiri explica esta apertura diferenciando la religación de la mera relación:

«No se trata de una *relación* entre el hombre y las cosas, sino que la religación es la *estructura respectiva* misma en que acontece el poder de lo real. Yo hago mi Yo entre cosas reales y con cosas reales, y esta versión a ellas no es una *relación consecutiva* a mis *necesidades* (o cosa parecida) sino la *estructura respectiva constitutiva* de mi acción misma». ¹⁸³

Se trata, pues, de algo esencial, constitutivo del ente en cuanto ente o, como dice el propio Zubiri, de la presencia del poder de lo real en el ente. ¹⁸⁴ Poder que no se funda en el ente (no insistiremos en la comentada distancia entre el ente y el ser) y que, por tanto, postula la acción de un elemento fundante:

«Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es *una* realidad sino el fundamento de *la* realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios (...) Lo cual significa que la realidad absolutamente absoluta, esto es Dios, está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales». ¹⁸⁵

Esto nos ayuda a entender mejor la posibilidad de la presencia del fundamento en lo fundamentado, de lo absoluto en lo relativo o, como afirma Hernández-Pacheco, la “intimidad de la dependencia trascendental”. ¹⁸⁶

No es difícil advertir que la estructura descrita por Zubiri se halla en estrecha relación con la *cuarta diferencia* de Balthasar, y al mismo tiempo posibilita el planteamiento de un paso más en el orden de la fundamentación.

La *acción* del poder de lo real en la constitución del ente enmarca de modo especialmente diáfano la esencial apertura del ente finito a lo infinito, pero el modo de presencia de éste último no queda del todo claro. Sigue pareciendo una paradoja la existencia de un ser “finito *junto* al ser infinito que todo lo llena y que no necesita nada”.¹⁸⁷ Esto es, sigue en pie el problema de cómo lo infinito no absorbe lo finito; paradoja que, según Balthasar:

«Sólo se hace transparente (...) cuando, desde el ámbito de la revelación bíblica, resplandece ante nosotros la libertad absoluta (como espiritualidad y personalidad de Dios) (...) en el sentido de que la libre profundidad personal del ser absoluto que se da, saca finalmente a la luz el secreto de la creación, la *cuarta diferencia*». ¹⁸⁸

El carácter personal del fundamento, ignorado tanto por la filosofía clásica como por el idealismo moderno, es lo que posibilita, como veremos, un nuevo tipo de fundamentación en la que la síntesis no es aniquiladora de los términos dialécticos. Tampoco el Antiguo Testamento, según Balthasar, «logró resolver adecuadamente la unidad de la libertad infinita con el concurso de las libertades finitas, pues si bien reconoce la existencia y el poder activo de éstas la libertad divina atraviesa de algún modo, en el plano ontológico, la libertad humana (al igual que toda libertad creada), pero la libertad del hombre no consigue lograr un acceso interno a la libertad divina». ¹⁸⁹

Ambos polos siguen permaneciendo como términos antitéticos en la espera de una síntesis que logre una resolución positiva en la que los dos componentes queden afirmados.

2. Primera aproximación a la dialéctica positiva

La síntesis buscada no puede ser deducida a partir de sus términos. Sólo aparece, como elemento nuevo en la historia, en la revelación neotestamentaria:

«La falta de reciprocidad se supera en Jesucristo que, al revés de la sabiduría *salomónica*, lo *penetra todo*. Desde el momento en que él se *hace pecado* y soporta la *maldición*, la libertad infinita llega a demostrar su

máxima potencialidad, hasta ser ella misma, en medio de la finitud que se desvanece, una posibilidad en la que no pudieron pensar ni griegos ni judíos». ¹⁹⁰

Más adelante analizaremos la forma de esta síntesis; por ahora, basta con señalar que el desvanecerse de la finitud no supone la aniquilación de su ser sino que, en virtud de la naturaleza personal del encuentro, señala la participación en la infinitud del ser infinito. La forma del encuentro en la que se halla una mayor identidad entre dos sujetos sin anular la identidad de cada uno de ellos es el amor. Por ello, Balthasar señala la *vía amoris* como el camino más adecuado para comprender la relación natural-sobrenatural, no en el sentido de que se tome el amor humano como categoría de la revelación sino, al contrario, al proponerse la revelación como paradigma para una mejor comprensión del hombre. Aunque volveremos sobre ello, hay que señalar que la cuarta vía abre un camino para orientarnos en la cuestión de la filosofía considerada como la más difícil: «¿por qué hay, al lado del ser absoluto, también otro relativo y finito, y cómo en el fondo, puede existir un ser tal?» ¹⁹¹

La formulación definitiva de la respuesta, desde el plano teológico, viene dada por la doctrina trinitaria. Aunque, ciertamente, se trata de un tema estrictamente *teológico* las consecuencias filosóficas pueden tener un importante alcance. La estructura básica desde la que se puede extraer la posibilidad de definir un nuevo tipo de ontología es la siguiente:

«Si en Dios, por la oposición de las personas el *no* (el Hijo no es el Padre, etc) tiene un sentido positivo infinito; si además el *no aferrarse* a su propio ser divino, sino prodigarlo (también en el Espíritu se dona al amor del Padre y del Hijo, amor que es él mismo), pertenece a la positividad absoluta de la vida divina, entonces el paso de la libertad infinita a la creación de las libertades finitas (con todo lo que éstas presuponen y requieren) no tiene por qué ser la *absoluta paradoja* del pensamiento». ¹⁹²

Habría que profundizar más en el tipo de dialéctica que late en esta propuesta pero, en cualquier caso, la creación puede ser vista como un reflejo de la vida divina originaria. Ciertamente, la creación no es Dios, y en este sentido hay un hiato entre la afirmación que de sí mismo hace Dios y la que hace de la creación (lo contrario sería panteísmo), «pero la libertad en la que decide la creación del mundo, no es, sin embargo, por su naturaleza, distinta de aquella por la que él quiere eternamente ser lo que es». ¹⁹³

Esto es, si el mundo es creación no puede ser interpretado al margen de la vida divina, sino que la cause ha de dejar su impronta en lo causado. De este modo, el análisis de la estructura del ente conduce a la idea de un creador como clave que permite afirmar todos los factores implicados en la experiencia primera sin necesidad de reducir unos a otros. La paradoja que supone la existencia de un fundamento infinito junto a la finitud de lo fundamentado es explicada mediante un tipo de dialéctica que, al menos presenta una eventual salida a encrucijada a la que conduce el planteamiento de la cuestión. Efectivamente, la participación del mundo en una relación determinada por unos parámetros diferentes a los que rigen la dialéctica intamundana permite intuir la líneas que ordenan este nuevo modo de concebir la fundamentación. El problema no está resuelto, sólo planteado, pues aún queda por saber cómo se definen las relaciones intratrinitarias para, desde ahí, abordar dos cuestiones fundamentales:

«¿Dónde puede haber un lugar para el mundo al copar Dios todo el océano del ser? (Juan Damasceno); y la segunda, ¿qué mundo ha elegido crear Dios?»¹⁹⁴

3. *Naturaleza y trascendencia*

Lo que nos interesa señalar, para comprender adecuadamente la *cuarta diferencia*, es que la idea de creación implica la apertura del ser finito al creador. Si se admite que el ser tiene su origen en una libertad infinita no puede dejar de reconocerse en él una orientación hacia su fundamento desde el inicio mismo. Creemos que es esto lo que está en la base de la teología de H. de Lubac, que por ello encuentra en la *cuarta diferencia* un soporte metafísico. Refiriéndose a la situación de la naturaleza creada afirma el teólogo francés:

«Tampoco hoy se podría considerar esta naturaleza en toda su realidad concreta antes de ser inscrita en ella su finalidad: ahora bien, esta finalidad, por una libre voluntad de Dios, es una finalidad sobrenatural: De esta forma, no es ningún caso la naturaleza la que solicita lo sobrenatural: es lo sobrenatural lo que suscita la naturaleza, si se nos permite hablar así, antes de requerirla para que lo acoja»¹⁹⁵.

El hecho mismo de ser creación, de tener su origen en la voluntad de una libertad infinita, dota a la realidad de unos caracteres metafísicos que, si bien es verdad que no quedan puestos a la luz sino a través de la revelación, están ya inscritos en ella y son reconocidos de forma previa a ésta como *paradójicas*.¹⁹⁶

Si recordamos que Balthasar habla del hombre como resumen y culminación del cosmos, cabe preguntarse cómo se manifiesta esta orientación de la realidad en el hombre. En cuanto ser creado comparte con todos los entes su naturaleza íntima, pero se le añade el *plus* de lo que hemos llamado naturaleza *espiritual*:

«Los seres creados son a la vez riqueza y pobreza: riqueza en la fuerza de guardar y proteger (como *pastor* del ser) el don de la plenitud en sí, aunque siempre pobre al ser limitado».¹⁹⁷

Es decir, la revelación del ser como creación nos habla del encuentro con una alteridad puesta intencionalmente, que “invita al espíritu creado a salir de sí y a confiarse y entregarse al misterio que lo trasciende”.¹⁹⁸ Ya se expuso cómo la forma espiritual tiende a realizar su propia autonomía en la apertura a la trascendencia y, en tal apertura, si se realiza desde la *forma vital*, percibe las formas mundanas como ecos de la profundidad a la que remiten; es, por tanto, una revelación en el ocultamiento, y en la tensión que provoca es en la que el hombre se erige *pastor* del ser. En la medida en que mantiene la distancia entre el fundamento absoluto y su manifestación en el ente; es decir, en tanto reconoce la semejanza cada vez más grande entre finito e infinito, aparece el rostro positivo de la *analogía entis* que «hace de lo finito una sombra, huella, símbolo e imagen de lo infinito».¹⁹⁹

Se trata de la forma originaria de la forma espiritual ante el ser, que podríamos llamar receptividad y que Balthasar describe como: «Posibilidad de ser abordado por un ser extraño, significa estar abierto para algo que difiere del propio ámbito interior subjetivo, tener ventanas hacia todo lo que existe y es verdadero».²⁰⁰

En esta apertura, según se vimos, el sujeto construye su propia subjetividad, y lo hace en un espacio del ser que ahora puede entenderse como epifanía del fundamento absoluto, del creador. Por ello, ya en la relación intramundana el sujeto conoce a Dios, experimenta su manifestación, aun-

que de un modo implícito.²⁰¹ Y este conocimiento, según Balthasar, ya es *amor*, con todo lo que ello supone: movimiento de afirmación *desinteresada* de un tú en que el espíritu sigue su propia naturaleza. «Es así como el ser finito se afirma a sí mismo, y se constituye como tal ya con dejar ser al ser, en virtud de un éxtasis de su ser individual (...) y se hace capaz de guardar, reconociéndola y afirmándola, la pobreza infinita de la plenitud del ser, y en ella, del Dios que no se sustenta en sí mismo».²⁰²

Esto último hay que entenderlo en el sentido de que se trata de un *ser* que no se circunscribe a cierta esencia, sino que a través de la plenitud que manifiesta en su vida interna y de su vuelco en la creación, se revela como *don*.

Por eso, junto a la capacidad para acoger la plenitud que se manifiesta a través de las formas finitas, se puede afirmar que la dependencia trascendental es experimentada en el ser espiritual como religación con un principio trascendental que le abre la posibilidad de ser tal. Esto es, en la percepción de la forma como esplendor del fundamento «se experimenta a sí mismo como englobado por y en manos de lo que le rebasa (...) experimenta por último que toda su personalidad no puede dar un solo paso espiritual en la libertad o en la servidumbre sin imitar a un arquetipo incomprensible que es absoluto e infinitamente libre».²⁰³

Imitación que no hay que entenderla en el sentido de seguimiento de un modelo moral, que por otro lado resultaría imposible por la incomprensibilidad del arquetipo, sino como el acto supremo de la libertad que, como tratamos de exponer en páginas anteriores, se define por la fuerza de adhesión a una realidad en la que el sujeto se construye a sí mismo. En este sentido, la libertad es el momento supremo en el que lo real es asumido como momento del *yo*.

En esta apertura el hombre está ante la posibilidad de quedar encerrado en la inmanencia y ponerse como fundamento de sí mismo, como posición absoluta, con lo que la libertad se despliega según una dialéctica negativa, como ocurre en las doctrinas idealistas, o bien, siguiendo el curso que estamos exponiendo, contemplar «en el objeto formal necesario el inicio (*phaneron*) de la causa absoluta, creadora y personal, es decir, de Dios, y así reconocer (*doxazein*) la propia libertad como inmanente no sólo en el marco omnicompreensivo del ser, sino también en la libertad infinita (...)

contemplar consecuentemente la inmanencia de la libertad divina y de la voluntad infinita en la propia libertad y voluntad finitas como el fundamento último de la propia libertad fáctica». ²⁰⁴

En efecto, para que la libertad pueda alcanzar su más alta cima es necesario que pueda afirmar, adherirse, a cada fragmento de la realidad como epifanía de lo absoluto al que tiende, pues de no ser así se agotaría en la negación de cada uno de ellos como términos a superar. Y esto sólo es posible en la medida en que el absoluto sea concebido como un *tú* cuya voluntad creadora se ha donado en su creación. A un absoluto sin forma el hombre podría, a lo sumo, adorar como causa de todo y alabar como lo máspreciado, pero no reconocer en él una subjetividad garante de la propia subjetividad. ²⁰⁵ A través del Hijo, según Balthasar, el hombre encuentra un absoluto que, en la medida en que se manifiesta como un *tú* personal que afirma la existencia finita, se constituye en fundamento último de ella. ²⁰⁶ De este modo, la pretensión de absoluto que existe en el ente finito encuentra una respuesta adecuada a través de la libertad infinita que, en su donación, otorga una consistencia absoluta a lo contingente.

La percepción de una forma intramundana de esta índole, en la que el resplandor de lo infinito en lo finito va unida a la exaltación del *yo* que percibe «evita el peligro de que la adoración pueda disolverse a sí misma en lo infinito por una pérdida de lo finito (y de que) la alabanza, por el mero hecho de haber sido constituido en el ser, tenga que darse necesariamente guardando escrupulosamente la distancia que media de lo finito a lo infinito». ²⁰⁷

De este modo queda expuesto cómo un elemento teológico ayuda a comprender lo que el análisis filosófico había mostrado y presentado en forma de paradoja: una pretensión de absoluto en el ente unida a su radical contingencia. En el caso de que esto se haga consciente, es decir, en el caso del espíritu, la orientación ontológica deviene deseo de infinito más allá de cualquier naturaleza. Por eso:

«El perfeccionamiento del mundo no es suficiente para su perfección. En su trascender el mundo y su *ser* el hombre es persona». ²⁰⁸

No es difícil reconocer en esta estructura aquello que H. de Lubac señala como elemento característico de la dinámica humana en cualquiera de sus formas: el *desiderium naturale*, que la tradición cristiana reconoce

en la fórmula *hijo de Dios* y que, según el mismo autor, “se preparaba ya en Aristóteles, cuyo famoso aforismo: *No toda alma es naturaleza*, alude al alma intelectual”;²⁰⁹ es decir, al espíritu como infinita capacidad de trascendencia. Se trata, por tanto, de la tensión entre el ente finito y su destinación más allá de la finitud, que sólo puede resolverse, según se está mostrando, en un ser absoluto; «él mismo personal y espiritual, más allá de la diferencia entre espíritu y naturaleza, de la aún más profunda diferencia entre persona (como absoluta singularidad) y ser (como absoluta universalidad y totalidad). En el interior de la dimensión mundana no es posible ningún enlace entre los dos polos de tensión».²¹⁰

Sólo en la medida en que la alteridad se conciba como don de un *tú* absoluto puede convertirse en término afirmativo del *yo*; no en un límite, sino en una ocasión para percibir en ella la afirmación del propio *yo*.

Lo específico de esta nueva visión es que supera la doble tentación que hemos visto que recorre toda la historia de la filosofía: afirmar el absoluto a costa de lo finito o absolutizar la diferencia de un modo trágico, pues es justamente en lo finito donde se reconoce la libertad infinita que garantiza el carácter relativamente absoluto de lo finito.

La dependencia ontológica de la que se habló en capítulos anteriores cobra ahora la forma de una intención, de una voluntad que diseña con su acción el destino, la finalidad de lo real. Se comprende, entonces, que en la *creación* Dios no sólo *pone* las cosas sino que actúa “en el interior de todas ellas, no solamente en su origen, sino conservándolas en tanto que son”.²¹¹ *En tanto que son* es lo mismo que decir en tanto que poseen una finalidad, un destino que sólo puede estar definido por quien las sustenta. La idea de una finalidad puramente natural se muestra, de este modo, metafísicamente contradictoria si se admite un absoluto sobrenatural creador. Si ya el platonismo en el Uno la trascendencia hacia lo que todo tiende, y en Aristóteles Dios es la causa final de todo, esto adquiere un relieve más claro al considerar este absoluto como un ser personal, creador y libre, que en su libertad sustenta la creación. La *cuarta diferencia* de Balthasar nos sitúa, de este modo, en el origen metafísico de toda esta tradición al mostrar que:

«El espacio que ha participado en la constitución de la libertad finita, no es precisamente aquel en el que ella pueda realizarse, sino, en términos escolásticos, el *desiderium naturale visionis*, la apertura a aquel que, en libertad infinita, puede ofrecerse a sí mismo como la libertad positivamente infinita».²¹²

4. Revelación y libertad

La apertura a la libertad infinita es, pues el momento en el que se juega la posibilidad de realizar la unidad entre el fundamento, el mundo y el hombre, pues en él “Dios alcanza realmente a la criatura en lo más íntimo de su ser trascendente (...) en la *indiferencia* primaria”.²¹³ Con esto se recapitula lo dicho y se prepara el terreno para la aparición de un nuevo elemento: la revelación neotestamentaria. El sujeto, según Balthasar, se abre a la realidad a través del encuentro con una alteridad que reclama de él una respuesta. Esta es adecuada para la construcción libre del *sí mismo* cuando se sitúa ante ella desde una *indiferencia*, que es ausencia de pretensiones sobre el objeto.²¹⁴ Para ello es necesario disponer de una *forma vital* que respete el asombro originario del hombre ante el ser, su percepción primera. Movido por el deseo natural el espíritu puede, a partir de ella, ir creándose en diálogo con el mundo. Pero este camino está siempre amenazado por la imperfección de la espiritualidad humana, que no es capaz de mantener la tensión entre finitud e infinito que constituye la auténtica naturaleza de la *forma* en cuanto resplandor del *lumen* que en ella se manifiesta.²¹⁵ La aparición de una forma que se presenta como *paradigma* de una dialéctica en la que el *tú* es afirmado en la infinitud de una donación absoluta posibilita una nueva percepción que, ahora sí, responde de forma plena a las exigencias del espíritu: esto es la revelación.

El asentimiento a esta forma implica al sujeto en un nuevo modo de realizar su autonomía consistente en: una sensibilidad siempre abierta a la irrupción de la novedad sin cosificarla con los prejuicios que introducen las pretensiones,²¹⁶ y la experiencia de una libertad consistente no en el esfuerzo titánico de afirmación de sí mismo, sino en dejarse determinar por otro que *crea* una forma nueva en aquel que lo percibe.²¹⁷

Con ello se han puesto las bases para una comprensión del ser basada en categorías hasta ahora inexistentes y que pueden colaborar en la elaboración de un nuevo tipo de dialéctica que respeta el carácter absoluto al que aspira cada forma finita. En efecto, la percepción de la forma revelada se convierte en *modelo* desde el que interpretar el encuentro con la totalidad del ser: la *unidad* es expresión del amor original que se halla en la forma percibida, la *bondad* lo es de su donación, la *verdad* es manifestación del *sentido* que en ella se muestra y, por último, la *belleza* es la realización sensible de todo ello en una forma que arrebató al que la contempla, transformándolo en lo que realmente es pero no llegaba a ser.

A partir de su transformación en el encuentro con la forma revelada, se desvela plenamente la naturaleza del ser espiritual como un ser que “si quiere encontrarse a sí mismo debe apuntar más alto y más lejos que a sí mismo”.²¹⁸ Pero, y esto es lo importante, el impulso a la trascendencia lo es del *ser* en cuanto tal, que en el ser espiritual encuentra su realización más acabada. Efectivamente, la inidentidad entre la situación fáctica en la que el hombre se halla en la historia y su destino último es la traducción existencial de la composición real del ser. La fractura entre esencia y existencia como hiato insalvable en el seno de la realidad muestra su referencia a una unidad que las trasciende:

«La distinción entre esencia y existencia (...) es el enigma más profundo dentro del ser, que remite a la identidad que lo trasciende».²¹⁹

Esto es, del mismo modo que en el hombre su existencia misma y su esencia no llegan nunca a poseerse plenamente es, en su ser (*Dasein*) un impulso hacia la trascendencia que no puede deducirse de su esencia,²²⁰ «el *ser*, en su composición real, apunta más allá de sí a un fundamento que la resuelva. Por eso, así como el verdadero rostro de cada forma se desvela cuando vemos en ella la presencia del fundamento, la raíz de la composición real del ser se entiende desde el absoluto al que remite. Y ello significa que, al contrario de lo que pensaba Heidegger, el fondo del ser puede ser conocido, no sólo su apariencia».²²¹

Se trata, igual que en el caso del ser espiritual, de un conocimiento que devela otro ya existente, pero que no al que no se podía dar forma conceptual. El *deseo natural* era, en el mundo antiguo, interpretado en forma de paradoja; de modo análogo, la composición real refleja lo que, a la luz de la perspectiva que ofrece la *creación*, puede llamarse *ausencia evocadora de una presencia*. En palabras de Balthasar:

«El espíritu creado no parte de indicios y de premisas lógicas para *llegar* a esta realidad (en la que Dios, de cualquier manera que sea, se pone de manifiesto), porque en cuanto espíritu está ya en la luz de esta realidad y piensa desde ella y hacia ella. Cabe decir con Claudel que, dentro de este conocimiento intuitivo del ser, Dios se da bajo la modalidad de la *ausencia*».²²²

En síntesis: a través de su deseo natural el hombre encuentra la necesidad de una fundamento absoluto y, desde su propia tendencia como espíritu, se le desvela el fondo del ser como anhelo de absoluto, pues entiende

que su ser espiritual es un modo de participación en la apertura a la trascendencia de la realidad en su conjunto.

CAPÍTULO SEXTO: EL TEJIDO ESTÉTICO DE LA LIBERTAD

1. *Experiencia estética y apertura a la trascendencia*

La perspectiva abierta en el capítulo anterior no lleva a una ruptura total con el movimiento natural del espíritu hacia la trascendencia, pues de hecho, según Balthasar la revelación no introduce una nueva forma dentro del mundo, sino «una nueva modalidad de la presencia de Dios en la forma del mundo».²²³

Si es así, el medio para acceder a ella no puede ser el *salto* de una fe ciega, sino una postura ante la realidad que permita contemplarla tal y como emerge en toda su plenitud; esto es, que posibilite el acceso a la realidad como algo *en sí*, y esto tiene lugar a través del conocimiento estético. En él, el objeto exige del sujeto un *desinterés* que abra el camino para que la belleza pueda mostrarse como lo que es:

«(Algo) que atrae al que la contempla hacia fuera de sí mismo por un encuentro *directo* con el fenómeno que está manifestándose; y la belleza, como sabe aquel que la contempla, da testimonio de sí de una manera que ni el Bien ni la Verdad lo pueden hacer».²²⁴

Este modo de presencia de la forma implica su irreductibilidad a la subjetividad; es más, es la subjetividad la que se conforma con ella. Por ello, Balthasar ve en la experiencia estética un anticipo de la fe religiosa:

«El ser-en-sí inherente a lo bello, la exigencia que a través de éste se anuncia de dejar ser a lo que es, y, por consiguiente, la exigencia de una renuncia (al dominio y al consumo), a fin de poder gozar jubilosamente de aquél, es una fundamentación y una prefiguración en la esfera natural de lo que en el ámbito de la revelación y de la gracia será la actitud de fe».²²⁵

La experiencia estética predispone al reconocimiento, dentro de la forma finita, de una libertad infinita, lo cual es condición para el verdadero

desarrollo de la libertad finita. Es así como se explica lo que afirmábamos anteriormente: el momento estético es el primer elemento en la constitución de la subjetividad. No es casual que Balthasar inicie su trilogía con la reflexión sobre la percepción de la forma (*Gloria*), pues sólo a partir de ella se abre el drama (*Teodramática*) y, consecuentemente, el alumbramiento de la verdad (*Teológica*). En efecto, el salir de sí que implica la experiencia estética es, como veremos más adelante, el punto de partida de la actitud religiosa, que es su culminación, hasta el punto de que ésta sirve para comprender mejor la naturaleza de aquélla.

El salir de sí mismo que exige la belleza es, como veremos, el inicio del movimiento de la fe. De hecho, H. de Lubac explica el acto de fe a partir de una cierta *mortificación* en la medida en que requiere del sujeto una renuncia a los límites de su finitud en la afirmación de una forma exterior que reclama un reconocimiento, un consentimiento a algo mucho más completo. Por esta razón tiende por un impulso natural a encerrarse en su propia finitud, a *atrincherarse*, como diría Claudel en su *diferencia esencial*.²²⁶

Es evidente que no se trata de algo muy distinto de la *exigencia de renuncia* que comporta la experiencia estética. Ambas se fundan en lo que Balthasar denomina una *forma vital bien dispuesta*, en una predisposición del hombre en su totalidad para afirmar la realidad en la forma en que se presente. Predisposición que abarca desde la sensualidad pura hasta la decisión interna de renuncia a priorizar los esquemas previos de interpretación.²²⁷ Por ello, afirma Balthasar que de aquel que no se halla en una actitud libre para percibir la forma bella:

«Podemos asegurar que –abierta o tácitamente– ya no es capaz de rezar y, pronto, ni siquiera será capaz de amar».²²⁸

2. La belleza como eternidad en el instante

Todo lo anterior tiene bastante que ver como la conceptualización del tiempo que se halla en la base del cristianismo. Siguiendo a H. de Lubac podemos entender el tiempo como el límite definitivo para la voluntad, la barrera que nunca puede romper, pues roba al hombre lo que desearía no perder nunca e inscribe *para siempre* lo que jamás debió de existir. De

Lubac intenta mostrar cómo en el cristianismo este límite es vencido con la aparición en la historia de un factor nuevo: la eternidad.²²⁹ Pero, de acuerdo con un viejo principio teológico, *gratia perfecit natura, non suplet*; es decir, ha de existir en el ser una disposición previa para lo eterno. Si el tiempo fuera únicamente expresión de la finitud como algo opuesto a la infinitud del deseo, sería algo que debiera ser eliminado no *redimido*. Pero no es así; la existencia humana no está *colocada* en el tiempo, sino que *es temporal*, y esto se demuestra en el deseo de eternizar algunos instantes. No de sustraer al tiempo, sino de que *ese* instante no desaparezca en el pasado. El tiempo, entonces, es vivido como «aquello que está terminando en cada instante, de modo que la alteridad de ese final queda relativizada en el carácter absoluto que ese instante cobra».²³⁰

Por tanto, la pretensión de absoluto que hemos calificado como constitutiva del ente finito abarca también su realización en el instante en la medida en que se muestra acabado según la medida de la perfección. Lo perfecto es la realización plena de un fin al que se tiende de un modo natural, la *forma* a la que el sujeto puede adherirse incondicionalmente; esto es, lo bello como objeto de amor. No en vano la tradición filosófica señala al *eros* como el camino adecuado hacia la belleza. Y este amor es el que descubre en la contemplación de la forma bella la superación de lo transitorio, del devenir; se desvela algo que no se somete a la ley de la caducidad.²³¹ Es decir, se descubre la entrada de lo absoluto, de lo eterno, en la forma finita. Por ello Balthasar entiende que:

«En La experiencia de la belleza intramundana, el instante es eternidad, ya que la forma eterna del objeto bello comunica algo de su supratemporalidad al estado del que experimenta lo contemplado».²³²

Cabría decir que a través de la forma bella lo absoluto se hace presente arrebatando al que contempla y, de algún modo, lo hace partícipe de sí al sustraerlo de la negatividad temporal. Por ello se puede hablar de un tipo de *éxtasis* que no resulta alienante, pues no procede de la negación, de la superación del mundo, sino de la profundización en la forma finita hasta alcanza en ella el resplandor del fundamento, y en este movimiento el sujeto no hace sino obedecer su propia ley, la de su naturaleza espiritual.

3. *La nostalgia, signo de lo incompleto*

A pesar de lo dicho, no se puede olvidar la distancia existente entre la forma y el fundamento absoluto. De hecho, en su referencia a aquello que más allá sí la belleza es también signo de su ausencia. Por eso:

«Alrededor de la forma bella flota una *tristeza divina*. La forma bella ha de morir, y el estado de aquel que ha sido dichosamente arrebatado es consciente de la trágica contradicción que lo habita; acto y objeto encierran en sí la muerte, que contradice su contenido».²³³

Contradicción que cobra la forma de melancolía, de tristeza ante la ausencia de algo que debería estar presente y no está. Se trata de una congoja que, lejos de la desesperación, va unida al anhelo de lo presentido. Tal y como describe C. Rébora:

«En la inminencia de Dios
La vida se abalanza
Sobre las reservas caducas
Mientras cada uno se aferra
A su bien que le grita: ¡Adiós!»²³⁴

En su revelación en la forma finita el fundamento permanece, pues, oculto, aunque sugerido, pues la ausencia no es puro vacío, simple inexistencia; es, más bien, herida, mutilación de algo en su ausencia posee casi tanto poder como presente. Comentando a Pascal habla Balthasar de la *huella vacía* que anida en amor del hombre pecador, pues en él Dios tampoco “puede esconderse del todo”.²³⁵ Pero el poder de transparencia que posee la forma no está en contradicción con el hecho de que ella “consiste en la aparición de lo que no aparece, en la apariencia de lo inaparente”,²³⁶ su conocimiento no consiste, por consiguiente, en la evidencia científica, en el análisis exhaustivo de cada una de sus partes, sino en la percepción del indicio de eternidad que en ella resplandece. Este carácter interino de la forma provoca un doble movimiento en el que la contempla:

«Como *apariciencia* de lo no aparente, el movimiento es procesión: *prodos*. Como *apariciencia* de lo *no aparente*, a que remite toda *apariciencia*, revelándolo y celándolo a la vez, es retorno: *epistrophe*».²³⁷

Se trata del momento catafático de cualquier sistematización estética, que devuelve a la conciencia de lo relativo de la temporalidad. En él aparece «la eternidad (...) en el lamento de la voluntad por aquello que se escapó y que ella querría para siempre».²³⁸

La forma bella es, por tanto, el espacio en el que el tiempo comienza a ser redimido, pero sólo *comienza*. En el instante temporal la forma despierta una promesa de eternidad que ella misma no cumple; por ello, el deseo *natural encuentra* en esta experiencia su expresión más completa.

Según Hernández-Pacheco la apertura del instante a la eternidad fue relacionada en el mundo clásico con la fama, que se entendía como algo divino. Pero fama, en sentido estricto, es *doxa*; lo que en términos bíblicos se denomina *gloria*. Esto significa que la evocación primordial del fundamento se da en una forma abierta a la *cuarta diferencia*, que muestra a Dios como aquel que siendo el no-Otro envuelve las formas finitas. Desde esta concepción del ser como gloria se entiende mejor la presencia de la eternidad en el tiempo como aparición de lo escatológico en la finitud. Se trata, como advertimos anteriormente, no de una forma nueva, sino de un nuevo modo de presencia de la plenitud en la forma. Por ello, H. de Lubac puede afirmar:

«Lo escatológico no está más ausente del presente que lo trascendente de la humilde realidad de este mundo; por el contrario, lo fundamenta y al mismo tiempo lo atrae, es su sustancia nutritiva y ejerce en él una fuerza todavía oculta».²³⁹

4. La idolatría como cosificación de la forma

Mediante la entrada de lo que en términos teológicos se denomina la *gracia*; es decir, a través de la irrupción de lo absoluto en la forma finita, ésta se presenta como el lugar en el que se realiza la síntesis entre Dios, el hombre y el mundo. Pero la percepción de esto requiere del sujeto penetrar en el resplandor de la forma más allá de la quietud gozosa que provoca. Por ello, advierte Balthasar:

«En toda belleza mítica hay un momento de terror, en toda comprensión de una gran obra de arte se da la experiencia de una majestad inalcanzable, que forma parte del goce estético y es el peligroso lugar donde la gloria de lo bello reclama para sí algo semejante a la adoración».²⁴⁰

Es el momento en el que la belleza deja de ser aquello que es y se convierte en un espejismo de lo absoluto; pasa de ser transparencia a ser opacidad para la irradiación del esplendor del ser. Estamos, en este caso, ante el esteticismo inmanete.

Es necesario hacer esta precisión porque en el equilibrio entre el poder para hacer presente la plenitud y la capacidad evocadora de la misma es donde se juega el posibilidad de la entrada de lo absoluto como *gracia*, y no como conquista humana, y esto es fundamental para encuadrar adecuadamente el pensamiento de Baltahasar. No está de más recordar que la teología de Baltahasar, aunque nacida en otro contexto, tiene como un de sus referentes la polémica en torno a la *naturaleza pura*. Y la respuesta de Baltahasar es clara: no hay datos para suponer una naturaleza que posea en sí sus propios fines; por el contrario, todo indica que está abierta, más allá de sí, a la trascendencia. La experiencia estética es quizás la que con mayor claridad testifica este hecho. Por ello, una forma que anule esta referencia a la *profundidad* que la sobrepasa rompe con su propia esencia: ser eco de lo absoluto.

Frente a esta tentación Baltahasar define una *piedad natural* que, al poner al sujeto ante una contemplación adecuada de la forma, abre la posibilidad de reconocer en ella el vehículo de la revelación. Sin esta actitud previa es imposible, pues, comprender hasta el fondo la naturaleza misma de la *encarnación*. Por ello:

«Es imposible una *piedad sobrenatural*, orientada hacia la revelación de Dios en la historia, que no implique una *piedad natural*, que no presuponga e incluya a su propio nivel una *religiosidad de la naturaleza* y una *religiosidad del ser*».²⁴¹

No insistiremos en la naturaleza de esta última *religiosidad* pues ya hemos hablado de ella en páginas anteriores al comentar el *desinterés* requerido la verdadera percepción de la forma. Pero sí interesa apuntar que la actitud estética ha sido amenazada dentro del contexto del pensamiento

filosófico, pero no sólo en él, tanto por el esteticismo que absolutiza las formas, como por una instrumentalización de ellas que, bajo el dogma de la exactitud, las reduce a sus aspectos cuantitativos. Por eso señala Balthasar que es necesario:

«Perforar la cortaza de *este* tipo de exactitud, que sólo es capaz de comprender un ámbito muy limitado de la realidad, a fin de abrimos nuevamente a la verdad total, a la verdad que es atributo trascendental del ser y no es una magnitud abstracta sino el vínculo vital entre Dios y el mundo».²⁴²

5. *La verdad de la belleza como recusación de la idolatría*

Esta *perforación* es lo que intenta, justamente, el acercamiento al ser a través de la *cuádruple diferencia*, a la que se llega mediante la percepción de una forma finita que abre a la contemplación de todos los trascendentales en una visión unitaria del ser comprendido como algo abierto a la libertad infinita, que en su acto creador dota de fundamento lo que de otro modo permanecería en el misterio. Partiendo de esto se introduce Balthasar en el campo puramente teológico: el análisis de la revelación como respuesta al anhelo en el que concluye el análisis metafísico:

«Y desde aquí debemos contemplar lo más elevado: la forma de la revelación divina en la historia de la salvación hasta Cristo y a partir de él».²⁴³

La aceptación de la revelación lleva al sujeto, como en la experiencia estética, a una transformación, pero ésta no es, sin más, un epígono de ninguna experiencia previa. No se identifica con la *piEDAD natural*; requiere:

«Una mirada todavía más atenta y profunda (*pero*) hay pocas esperanzas de que estos ojos nuevos nos sean dados y se nos abran si no hemos aprendido antes ya a contemplar de alguna manera, con nuestros antiguos ojos la forma del ser. Lo sobrenatural no suplante aquello que no hemos sido capaces de hacer mediante nuestras facultades naturales. *Gratia perfecit naturam, non suplet*».²⁴⁴

Legados a este punto parece aclararse definitivamente el problema que tantos padeceres costó a H. de Lubac: la relación entre naturaleza y gracia; expresado en términos filosóficos, el modo de presencia del fundamento infinito en la finitud de la forma. Siguiendo la argumentación de Balthasar, es absurdo plantearse la hipótesis de una naturaleza cerrada, que posea en sí sus fines y los medios para alcanzarlos.²⁴⁵ Pero esto no implica, como sostenían algunos, que la revelación quede comprometida en su gratuidad; o, lo que es lo mismo, la presencia de lo absoluto en la forma se pueda deducir del análisis previo de ésta.

La gratuidad, la novedad radical que supone una forma portadora de lo absoluto, está garantizada desde el instante en que se comprueba que la razón sólo puede llegar hasta el umbral del misterio sin alcanzar a definirlo, «sin atinar a dónde está la verdadera clave del enigma (...) la reproducción de la forma de la revelación en el espíritu humano es todavía imperfecta, incoativa, incompleta. Es algo esencialmente inconcluso».²⁴⁶

Es más, ni siquiera es imaginable. La razón puede como máximo, con los datos que hemos visto, anhelar que la realidad del ser, que se ha mostrado inaccesible, encuentre en algún lugar una respuesta que ella misma no puede dar. Certeramente expresaba Platón esta esperanza cuando, al referirse a las cosas relativas al misterio, sostenía que:

«Una de dos: o se llega a conocerlas, o, si esto no se consigue, se agarra uno al mejor y más seguro entre los argumentos humanos y con éste, como en una barca, se intenta la travesía del piélago. A menos que no se pueda, con más comodidad y menos peligro, hacer el paso con algún transporte más sólido, es decir, con ayuda de la palabra revelada de un Dios».²⁴⁷

En síntesis, se ha visto que la percepción de la forma contiene un momento de arrebato que saca al sujeto de sí para situarlo ante el misterio del ser como horizonte que reclama, más allá de sus determinaciones finitas, un fundamento infinito. El movimiento estético, por tanto, es de forma esencial *movimiento*. El detenerse en la propia belleza identificándola con aquello hacia lo que se dirige sería, pues, un alejamiento de la vía de ella misma define:

«En el *eros* hay una promesa (expuesta por autores no sólo como Schelley y Keats, sino también cristianos como Claudel) que va de antemano más allá del *detente, eres bello*».²⁴⁸

Y esta promesa no es sino una huella de la promesa que contiene en el *ser* mismo en su apuntar hacia un absoluto que dé razón de su ser frente a la nada. ¿Significa esto que sin la gracia la naturaleza estaría incompleta? Ciertamente no, sólo indica el camino por el que alcanza su propio dinamismo, que no es otro que la tendencia al fundamento infinito que la sobrepasa.

Una formulación especialmente clara de esto la encuentra Balthasar en la estética platónica, que contiene como punto de partida un impulso que aspira a la profundidad divina y absoluto, las cuales asumen visibilidad para el amante en la forma bella del amado, amor por tanto que, sin cesar de abrazar lo concreto, lo puede amar sólo en su relación con lo infinito.²⁴⁹

Esto es tanto como decir que es el *eros* el que nos revela la verdad la verdad de la cosas en la medida en que nos las muestra en su participación en el fundamento absoluto. Participación que, como ya hemos observado, ha de ser entendida como una cierta presencia del fundamento en lo fundamentado. Y así, el amor a la forma finita coincide con el amor a Dios en cuanto que ella, por su participación, es de algún modo divina.²⁵⁰ Pero al serlo sólo *de algún modo*, el *eros* no puede detenerse en la pura quietud gozosa, sino que busca generar en el amado, trascender la finitud en cuanto tal sin abandonar la forma; más bien conduciéndose hasta el fondo de ella.²⁵¹ De este modo, la inmanencia es afirmada en su totalidad, lo cual significa en su trascenderse hasta el absoluto del cual participa. Por ello, para una correcta concepción del acto de ser y de su fundamentación se hace imprescindible un adecuado ordenamiento de los niveles de subordinación que muestre que:

«Los momentos inmanentes se escalonan desde la base hasta lo alto, de lo puramente material y funcional a lo orgánico y sensitivo, por lo tanto, de la simetría, de la proporción y de la armonía a los modos de aparición de la tensión y de la fuerza brutal, al juego de ocultación y desvelamiento del *placer que aspira* y del *placer que reposa* en el objeto, a toda la forma del juego en la esfera y fuera de la esfera de fascinaciones generadas por el erotismo».²⁵²

De esto se deduce que, si bien trascendente a cualquier determinación finita, Dios no puede ser interpretado como lo *absolutamente Otro* ni su transcendencia como negación de la inmanencia. Él, por el contrario, se manifiesta fundamentalmente a través de la gloria como resplandor de su

presencia. En efecto, según Balthasar en el movimiento de apertura del ser, que coincide con lo expuesto en la *tercera diferencia*, es necesario distinguir: a) lo que se abre, el fundamento; b) lo abierto, la apariencia; y c) el acto de abrirse, que es la manifestación de la presencia del fundamento en lo fundamentado. Por eso:

«La apariencia no es un segundo ser autónomo; es el fundamento en tanto que aparece y está abierto (...) no es otra cosa que el fundamento exteriorizado». ²⁵³

Desde esta concepción se puede entender mejor porqué la belleza es el trascendental que, de un modo privilegiado, muestra el “destacarse de lo infundamentado del fundamento en lo fundamentado”. ²⁵⁴ A través de ella se percibe que la fundamentación misma no puede ser remitida sino al acto en el que, de un modo libre, el fundamento se comunica a través del ente que se dona (bondad) y de este modo se devela (verdad); es decir, se comprende que la fundamentación es un acto de *amor* que dota a todo lo fundamentado del mismo dinamismo *erótico*. En definitiva, el acontecer de la belleza manifiesta que la realidad:

«Se fundamenta en un misterio último cuyo carácter misterioso no consiste en una falta de claridad sino, por el contrario, en la sobreabundancia de su luz». ²⁵⁵

Misterio que se muestra en la medida en que, como hemos visto, las cosas no son capaces de retener la belleza las contiene sino que, al ser participaciones, remiten siempre más allá de sus determinaciones manifestando “el eterno cada-vez-más que hay en el ente”. ²⁵⁶

6. Participación como religación desde el amor

El carácter incondicional y misterioso del fundamento abarca, por consiguiente, al ente por ser éste participación de aquél; es decir, al ser el fundamento absoluto un misterio de donación su impronta en lo participado no puede sino ser una huella de ese mismo carácter. Dicho en términos teológicos, el hombre, y a través de él toda la realidad, es *imagen de Dios* en el sentido de que está configurado por su presencia como fundamento.

En pocas palabras resume Balthasar este carácter relativamente absoluto del mundo:

«*Puesto que* la verdad divina, en tanto verdad de una intimidad *absoluta*, sigue siendo misterio en su revelación, toda la verdad mundana tiene en sí algo de ese carácter misterioso (...) tal es el sello que el Creador ha impreso en su criatura y que le marca como propiedad de Dios». ²⁵⁷

Esto nos sitúa ante un problema que ha sido una constante a lo largo de toda la tradición filosófica. Al considerar que la realidad esencial de la forma finita consiste en su referencia al fundamento infinito que en ella ha puesto su impronta, se puede pensar que lo singular, lo propio de ella, es en el fondo irreal, apariencia que se desvanece cuando emerge aquello que la dota de consistencia. La clave desde la que Balthasar supera esta cuestión se encuentra en la *cuarta diferencia*. A través de ella comprendemos que la presencia del fundamento en lo fundamentado no es la del ser que se agota en sus determinaciones finitas, lo que implicaría la desaparición de su libertad al reducir la relación a una necesidad matemática. La relación entre el fundamento y lo fundamentado es interpretada a través de un dato de la revelación: la creación. Bajo esta hipótesis el ser de la criatura no se identifica con el ser de Dios, sino que es *don*; no es una determinación de Dios, sino su creación, algo distinto de él:

«Es algo dado en *propiedad*, quien puede administrarlo en una propia y personal intimidad de un modo libre y espontáneo, y que, sin embargo, siempre continúa siendo algo *dado*». ²⁵⁸

Pero en esta donación del ser que el creador hace, él no permanece como algo extraño sino que, como hemos repetido numerosas veces, la creación lleva implícita la participación de lo creado en el creador. Cómo describir esta nueva dialéctica en la que la alteridad no es antítesis de la identidad es algo que debe ser desarrollado, pero ya entiende que se trata de una dialéctica positiva que Balthasar describe como la *vía amoris*. ²⁵⁹

Llegados a este punto volvemos a encontrarnos con el problema que constituía el eje de la teología de H. de Lubac y que, como hemos mostrado, está en la base de buena parte de la historia de la filosofía: ¿se puede hablar de una naturaleza pura? Desde lo que acabamos de exponer parece imposible. El propio concepto de creación lleva asociada la idea de ordenación a un fin sobrenatural en la medida en que lo es la causa de la creación de la

que lo creado participa. H. de Lubac fundamentaba la apertura de la criatura a la trascendencia en su naturaleza creada. A través del pensamiento de Balthasar hemos visto cómo esa apertura se funda en la estructura metafísica del ente, que posee en sí una pretensión de absoluto dentro de su contingencia, expresión de su composición real. En la tercera y cuarta diferencia explica Balthasar que esa composición es aclarada en su fundamento desde la hipótesis de la creación por parte de una libertad absoluta. Para ello, Balthasar toma como punto de partida el ser en su manifestación en la forma finita, que el sujeto percibe, desde su *forma vital*, como irradiación del fundamento; como alteridad que lo arrebató y, en tal movimiento, se convierte en motor de la constitución de la subjetividad, actualización de la energía ontológica en la que consiste la forma. Es así como la belleza se muestra creadora de la subjetividad, pues desde ella el yo se abre al ser y, consiguientemente, a la libertad infinita en la que se funda la propia libertad.

7. Insuficiencia de las analogías

A la vista de esto se podría pensar que aquel acto en el que la naturaleza alcanza su fin propio, la revelación, no representa una novedad radical, sino que más bien se trata del cumplimiento, por parte de Dios, de lo que le debía a su creación en razón de su actividad creadora. Pero, tanto Lubac como Balthasar, insisten en que este planteamiento procede de una homologación entre la relación de Dios con su creación y la causalidad intramundana. Pero entre ambas no existe cabe una aplicación y trasposición unívocas.²⁶⁰ Y esto en un doble sentido. En primer lugar, porque la acción de Dios no es la de un ente, sino que supone el paso del no ser al ser, lo cual se escapa a las leyes de las causas segundas, que sólo incluyen una efectividad transformadora de la materia prima. «A diferencia de ésta la acción creadora no es la de una causa exterior, sino que se fundamenta en un éxtasis divino previo de carácter descendente que saca a Dios de sí por la creación, la revelación y la encarnación».²⁶¹

En efecto, la creación implica una donación de sí mismo que no se da en la causalidad intramundana, en la que la causa sólo imprime su forma sobre el ser preexistente. Pero, además de ello, revelación y encarnación no son una secuela de aquella donación primera, sino que llevan a cabo una renovación ontológica. La encarnación trae un nuevo modo de concebir el

mundo, la historia y el hombre no sólo porque incluya una perspectiva diferente, sino se introduce un factor nuevo, aunque no superpuesto al anterior, sino transformador. Sostiene H. de Lubac que del mismo modo que la historia de Israel se completa en Jesucristo sin que él sea derivable de aquélla, la gracia cumple las expectativas de la naturaleza sin que pueda deducirse de ella.²⁶²

Balthasar aplica este mismo esquema a la relación entre la revelación natural y la positiva, que no es la simple prolongación o intensificación de la revelación que tiene lugar a través de la creación.²⁶³

En el análisis de la unicidad de la forma de Cristo aborda el tema de un modo explícito. La indeducibilidad de Jesucristo, la no-necesidad de la gracia, impide su catalogación tipológica. Por ello, su naturaleza no es analizable *científicamente* ni desde la fenomenología religiosa, sino sólo cognoscible a través de la fe. Esto incluye en el análisis un dato que ya de entrada sobrepasa la percepción natural sin dejar por ello de ser percepción, pues, según Balthasar, la fe en sentido estricto es:

«Una *percepción*, entendida en el sentido más literal del vocablo, es decir, como acogida de una verdad que se ofrece a sí misma. Ciertamente para esta percepción especial es necesaria una *nueva luz* que ilumine la forma peculiar pero brotando de ella, es decir, que a la vez posibilite la visión y sea co-objeto suyo. De aquí que el *splendor* de este *mysterium* que se ofrece a sí mismo no pueda equipararse a ningún resplandor estético que encontremos en el mundo».²⁶⁴

Partiendo de esta base, lo que sí puede estudiarse es cómo Jesucristo, al tiempo reúne y plenifica las demás teofanías, se diferencia de todas ellas.²⁶⁵ Balthasar ofrece para ello cuatro puntos de diferenciación: a) en primer lugar, Jesucristo, a diferencia del resto de fundadores, no presenta un camino para la salvación que se le ha revelado o que él ha encontrado, sino que se concibe a sí mismo como el camino. Esto supone una inversión no sólo del método para acceder a la salvación, sino de las categorías de comprensión de la realidad, pues identifica la forma mítica con la historia sin reducirla a ella.²⁶⁶ Pero además, eso conlleva un replanteamiento del «dilema fundamental entre la unidad y la multiplicidad, entre la ilimitación de los valores universales y abstractos, y la limitación de los hechos contingentes, particulares».²⁶⁷

La religión natural ha buscado siempre huir de la contingencia del singular para hundirse en el abismo de lo absoluto; Jesucristo, por el contrario, se propone a sí mismo como el *universal concreto*. Cómo puede conciliarse la necesidad de lo universal con la fragilidad de lo concreto se explica a partir de la *kenosis* de Dios; b) de lo anterior se deriva una nueva diferencia entre la forma de Jesucristo y el resto de las formas religiosas. Se él es el *universal concreto* el contenido de lo predicado coincide con el predicador; es decir, en él no hay, como en el resto de los fundadores, una iniciación, un proceso que culmina en la revelación de algún misterio, sino que se da una identificación “de su doctrina con la totalidad de su existencia”.²⁶⁸ Con ello, cada momento de su existencia se convierte en instrumento redentor, con lo que se invierte el método tradicional de subsumir lo humano en lo divino. Esto alcanza su punto culminante en la expresión suprema del límite de lo finito, que es la muerte. «En los relatos religiosos se habla de cómo la muerte es vencida por un poder que libera de ella, pero en Jesucristo el hombre no es liberado *de* la muerte sino *en* ella, *a través* de ella. Por eso no es un drama humano coronado por la victoria divina, sino el drama de la ruina humana convertida por entero en expresión del amor eterno».²⁶⁹

La muerte no es, por tanto, superada si por tal se entiende su negación, sino transformada. c) Como tercer elemento diferenciador señala Balthasar el carácter histórico de la revelación judeocristiana frente a la naturaleza naturalista de los mitos soteriológicos; d) por último, se apunta como irreducible a la tipología religiosa la doctrina trinitaria, pues se da en ella una ruptura con las categorías de la razón natural al sostener “la pluralidad en la identidad misma”.²⁷⁰ El camino que sigue la propuesta de la revelación no es, pues, el de la búsqueda de una unidad a partir de la diversidad (vía de la apariencia), ni tampoco una absolutización de la diversidad en sí misma (vía de la lucha trágica), sino el de una unidad en cuyo seno se afirma la diversidad. A partir de la nueva forma de relación que esto implica se puede contemplar “la mismidad de lo creado en cuanto otro y distinto” de Dios que, sin embargo, es el no-otro.²⁷¹

A la luz de esto queda claro que la revelación no es una prolongación de la naturaleza en su hacia lo infinito, si bien es verdad, según Balthasar, que desde ella se entiende cómo todo en ella confluye hacia Jesucristo como su centro. Ciertamente, este centro supone una relativización de todas las formas que la naturaleza crea para alcanzar lo inalcanzable, pero ell «no

implica un juicio negativo sobre su valor; por el contrario, proporciona un criterio para percibir en ellas la genialidad de algunas formas». ²⁷²

Se entiende ahora que aunque la analogía con la experiencia estética no puede aplicarse unilateralmente, de algún modo sirve para comprender la armonía existente entre la finitud del ente y la infinitud del fundamento, pues en la belleza se expresa de un modo transparente la inclinación ontológica hacia la plenitud a partir de la percepción de la *forma*; plenitud que se reconoce, bajo la perspectiva de la revelación, encarnada en una forma *finita* que el creyente percibe como lugar de realización de ansiada síntesis entre Dios, el hombre y el mundo.

Notas

¹ Baltasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, págs. 23-24.

² *Ibid.*, p. 394.

³ En el caso de Kierkegaard la ausencia de una reflexión sobre la doble dimensión de la forma finita como *forma* y *esplendor* le lleva a formular una dialéctica negativa en la que resulta imposible la síntesis entre la finitud de lo fundamentado y el fundamento infinito, debiendo excluirse necesariamente uno de sus términos: "el yo es una síntesis consciente de infinito y finito que se relaciona consigo misma, y cuyo fin es devenir ella misma; lo que sólo se puede hacer refiriéndose a Dios. Pero devenir uno mismo es devenir concreto, lo que no se logra en lo finito o en lo infinito, puesto que lo concreto en devenir es una síntesis. Por tanto la evolución consiste en alejarse indefinidamente de sí mismo en la *infinitización* del yo, y en retornar indefinidamente de sí mismo en la *infinitización*". Kierkegaard, S. *Tratado de la desesperación*, Buenos Aires, 1976, p. 43. En las páginas que siguen trataremos de mostrar cómo, según Baltasar, desde la comprensión de la forma finita como una forma autónoma pero que se realiza como tal en la apertura a la trascendencia, la afirmación de lo infinito se convierte en condición de posibilidad para la afirmación de sí mismo.

⁴ Argullol, R. *Tres miradas sobre el arte*, 1989, p. 15.

⁵ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 27.

⁶ Que la libertad no es ausencia de vínculos se pone de manifiesto especialmente en la experiencia estética tal y como Balthasar la describe: "Comprenderemos mejor este hecho, que de otro modo queda un tanto oscuro, si tratamos del fenómeno de la belleza en la naturaleza o en el arte. Lo que sale a nuestro encuentro es algo tan imponente como lo es una maravilla y, por tanto, no puede ser buscado por quien lo percibe, si bien es cierto que precisamente como maravilla posee la posibilidad de darse a entender, es al mismo tiempo aprisionante y liberadora y se presenta a la vez como *libertad naciente* (Schiller) de una necesidad íntima y demostrable". Balthasar, H. U. *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, 1990, p. 47.

⁷ *Ibid.*, p. 202.

⁸ Scola, A. *Hans Urs Von Balthasar: un estilo teológico*. Madrid, 1998, p. 35.

⁹ Balthasar, H. U. *Intento de resumir mi pensamiento*, p. 286.

¹⁰ Scola, A. *Op. Cit.*, p. 37.

¹¹ Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, p. 39.

¹² *Ibid.*, p. 40.

¹³ *Ibid.*, p. 51.

¹⁴ *Ibid.*, p. 48.

- ¹⁵ Kierkegaard, S. *Diario íntimo*, Barcelona, 1993, p. 64.
- ¹⁶ Balthasar, H. U. *Intento de resumir mi pensamiento*, p. 286.
- ¹⁷ Balthasar, H. U. *El camino de acceso a la realidad de Dios. Misterium Salutis*, vol. II, Madrid, 1971, p. 29.
- ¹⁸ Vilanova, E. *Historia de la teología cristiana*, vol, III, Barcelona, 1992, p. 350.
- ¹⁹ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, págs. 226-227.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 210.
- ²¹ Tomás de Aquino, S. T. I, c.5, a.5.
- ²² *Ibid.*, c.39, a.8.
- ²³ Hernández-Pacheco Sanz, J. *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*. Sevilla, 1984, págs. 32-33.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 103.
- ²⁵ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 111.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 111.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 24.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 27.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 27.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 24.
- ³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 221.
- ³² Tomás de Aquino, S. T. I-II, c. 5, a. 1, resp. 3.
- ³³ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, págs. 221-222.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 26.
- ³⁵ Schiller, F. *Los artistas. Poesía filosófica*, Madrid, 1994, p. 27.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 27.
- ³⁷ Tomás de Aquino, S. T. I-II, c.55, a.2.
- ³⁸ Cfr. Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol 1, p. 27.
- ³⁹ Si recordamos que la forma es la modulación del *esse*, que no es distinta del acto de ser, y considerando que la "perfección en cuanto manifestación actual del ser se identi-

fica con éste, y por tanto es en él una” (Hernández-Pacheco Sanz, J. *Op. cit.*, p. 107.) se entiende que la emergencia de la forma en la percepción suponga un perfeccionamiento del sujeto y, por tanto, en ella se halle el origen de la virtud.

⁴⁰ Baltahsar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 24.

⁴¹ Schiller, F. *Op. cit.*, p. 39.

⁴² El moralismo se caracteriza por un olvido de la unidad de belleza y bondad, de tal modo que la bondad no se concibe desde el esplendor de la forma bella, sino como coherencia lógica. Pero la norma con la que se trata de ser coherente no es más que la descripción de un dinamismo estable en el que el esplendor se hace presente. Por eso, al desaparecer éste, la noema queda vacía de significado y su función se reduce a garantizar un esplendor futuro. Así el presente deja de ser el lugar para la verificación y se convierte en algo que debe ser negado, o a lo sumo soportado, para afirmar la verdad del futuro. Esta dislocación olvida que, siguiendo el esquema de Schiller, “lo que se desdeña en el tiempo no lo restituye ninguna eternidad” (Schiller, F. *La resignación. Op. cit.*, p. 159), pues la eternidad es la plenificación del presente.

⁴³ Schiller, F. *Los artistas. Op. cit.*, p. 31.

⁴⁴ Schiller, F. *Carta de 2 de enero de 1798*, en *Briefe an Goethe*, Hamburger Ausgabe, Hamburg, 1967, Christian Wagner Verlag, Band 1, p. 298. Citada por Argullol, R. *El Héroe y el Único*, p. 32.

⁴⁵ Tomás de Aquino, *S. T. I. c. 1, a. 2.*

⁴⁶ Schiller, F. *Los artistas. Op. cit.*, p. 29.

⁴⁷ Tomás de Aquino, *S. T. I. c. 16, a. 4.*

⁴⁸ Balthasar, H. U. *El camino de acceso a la realidad de Dios*, p. 29.

⁴⁹ Baltahsar, H. U. *La esencia de la verdad*, Buenos Aires, 1955, págs. 26-27.

⁵⁰ Zubiri, X. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, 1984, p. 58.

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 165.

⁵² Balthasar, H. U. *La esencia de la verdad*, p. 31.

⁵³ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 27.

⁵⁴ Baltahasar, H. U. *La esencia de la verdad*, p. 69.

⁵⁵ Cfr. Gilson, E. *El realismo metódico*, Madrid, 1997, p. 51. Según Baltahasar el realismo ingenuo elabora una concepción del objeto fundamentado en sí mismo, que “a lo sumo envía, para enriquecer a los sujetos, imágenes a partir de sí mismo, que les comunican la intuición de su esencia”. Balthasar, H. U. *La esencia de la verdad*, p. 59. De este modo, se olvida la presencia del sujeto en la constitución del objeto y viceversa; es decir, se ignora la verdad como algo que *acontece*: “ a una imagen tal del mundo le falta el milagroso misterio del crecimiento de uno dentro del otro de sujeto

y objeto, la recíproca ayuda que se prestan en la formación y el encuentro de la verdad". *Ibid.*, p. 59.

⁵⁶ Cfr. Gilson, E. *El realismo metódico*, págs. 55-57.

⁵⁷ Balthasar, H. U. *La esencia de la verdad*, p. 16.

⁵⁸ La consecuencia inmediata de ello es que "no se llega así a una verdadera valoración del fenómeno de la *apariciencia*, lo único que da a la *cosa en sí* su integridad y plenitud". *Ibid.*, p. 16.

⁵⁹ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 426.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 427.

⁶¹ "Un dogma platónico transmitido por la escuela franciscana, y que en Kant se expresa en la diferencia entre la razón pura y práctica y en la moderna escuela kantiana-cristiana (y postkantiana: Blondel, Marechal, Marc, Rahner, etc.) como diferencia entre conocimiento conceptual y dinamismo infinito del espíritu". *Ibid.*, p. 467.

⁶² Estrada, J. A. *Dios en las tradiciones filosóficas. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, vol. 2, p. 82.

⁶³ *Ibid.*, págs. 82-83. Maritain también realiza un análisis existencial de esta experiencia, pero para él nace del encuentro con una realidad exterior, de la Descartes duda: "esta intuición primordial es, a la vez, intuición de mi existencia y de la existencia de las cosas: pero primera y principalmente de la existencia de las cosas. Cuando dicha intuición sobreviene, me doy cuenta súbitamente de que un ser dado, hombre, montaña o árbol, existe, y ejerce esta actividad soberana de *ser*, con una total independencia de mí, totalmente afirmativa de sí misma y totalmente implacable. Y, al mismo tiempo, me doy cuenta de que yo también existo, pero como arrojado en mi soledad y fragilidad por esta otra existencia por la que las cosas se afirman a sí mismas y en la que yo no tengo positivamente parte ninguna, respecto a la cual yo soy exactamente como nada... Así la intuición primordial del ser es la intuición de la solidez y de la inexorabilidad de la existencia y, secundariamente, de la muerte y de la nada a la que está sujeta *mi* existencia". Maritain, J. *Aproximaciones a Dios*, Madrid, 1994, págs. 9-10. Por tanto, la contingencia es percibida a través del encuentro con lo real, dentro de lo que Zubiri denomina *formalidad de realidad*.

⁶⁴ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 426.

⁶⁵ Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, Madrid, 1992, p. 22.

⁶⁶ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 142.

⁶⁷ Balthasar, H. U. *La esencia de la verdad*, p. 34.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁹ Por ello afirma Balthasar: “sólo el manifestarse de la forma expresiva da a la cosa dimensión de profundidad, la ligazón entre el fondo y lo que aparece, que, en cuanto lugar propio de la belleza, revela también el lugar ontológico de la verdad del ser y confiere, al sujeto que aspira, el distanciamiento espiritual que convierte a la belleza en algo digno de ser amado en sí mismo (y no sólo en su ser para mí) y, por consiguiente, en algo digno de buscarse”. Balthasar, H. U. Gloria. *La percepción de la forma*, vol. 1, p. 142.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 70. Y un poco más adelante explicita esta idea: “dentro de la autoconciencia, está presente lo conocido en tanto que conocido y no en tanto que cognoscente (...) Gracias a la inmanencia del objeto en su conciencia llega comprender antes que nada la trascendencia del mismo”. *Ibid.*, p. 837. A la luz de lo visto se entiende que nada tiene que ver el realismo de Balthasar con el del cardenal Mercier, que deduce del carácter pasivo de la percepción la realidad exterior mediante la aplicación del principio de causalidad, ni con el inmediatismo de Noel, que ve en la pasividad del sujeto la prueba evidente de la realidad extrasubjetiva (Cfr. Gilson, *El realismo metódico*, págs. 69-85). En Balthasar, por el contrario, la evidencia objetiva no brota de la pasividad del sujeto sino, como hemos visto, de que en la constitución de la propia subjetividad la alteridad es percibida *en cuanto tal* en la unidad de una forma expresiva.

⁷¹ Balthasar, H. U. *La esencia de la verdad*, p. 71.

⁷² La pretensión de un estado inicial perfectamente diferenciado procede de una falsa concepción de la autonomía de la *res cogitans* o de la *res extensa* que conduce al olvido de este punto de partida, el cual, como ya se expuso, Balthasar lo considera previo a cualquier distinción. Esto no supone renunciar a la posibilidad de una clave desde la que explicar el conocimiento. Bolnow, en su *Introducción a la teoría del conocimiento* (Buenos Aires, 1976, págs. 17-27), sostiene la imposibilidad de retrotraerse hasta la “percepción simple, como estado inicial y último, virgen aún de toda interpretación” (*Ibid.*, p. 26). Una hipótesis tal supondría una delimitación formal del componente subjetivo y objetivo para establecer con exactitud la objetividad y la subjetividad *puras*, lo cual es posible sólo como construcción ideológica. Según la tesis de este autor es imposible encontrar una percepción así en la realidad, pues “con el conocer sucede lo que con la vida misma. Siempre nos hallamos en nuestra vida *arrojados dentro* de nuestro mundo, y por más que retrocedamos no tenemos posibilidad alguna de evadirnos de ese *ya ahí*” (*Ibid.*, p. 26). Si bien el análisis de la percepción es el punto de partida de la propuesta filosófica de Balthasar, no la contempla como un fenómeno puramente subjetivo. Es más, advierte de los riesgos de un cierto psicologismo que termina por hacer desaparecer el objeto: “si a causa de la subjetividad del medio en que el objeto aparece, y que no puede dejar de influir sobre el *modo* del aparecer, el sujeto considera como subjetivo aquello mismo que aparece en ese medio, y lo resolviera, por ejemplo, en formas subjetivas *a priori* de la intuición y de la dotación espiritual de figura, se acercaría a la apariencia del objeto con un prejuicio tan pesado que le quitaría a éste la posibilidad de ofrecerse y exteriorizarse de un modo orgánico”. Balthasar, H. U. *La esencia de la verdad*, p. 71. El suyo, por el contrario, es un estudio que parte de la realidad ontológica de la forma para, desde ella, ir desvelando todas las implicaciones.

⁷³ “Es lo que Kant llamó, de un modo hasta cierto punto equívoco, la dimensión

desinteresada de lo bello: la evidencia de que en la belleza *me* aparece una profundidad del ser y de que, por tanto, yo no puedo reducir teóricamente esa forma que se manifiesta a un hecho o a una ley que la rige ni, por consiguiente, puedo disponer de ella a mi gusto". Balthasar, H. U. Gloria. *La percepción de la forma*, vol. 1, p. 142.

⁷⁴ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, A. VII-VIII, Madrid, 1995.

⁷⁵ *Ibid.*, A. XIII.

⁷⁶ La razón en uso práctico parte "de un *factum*: la ley moral, y de ella deduce trascendentalmente sus condiciones de posibilidad". Rovira, R. *Teología Ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*. Madrid, 1986, p. 82. Rovira ordena la interpretación de la dinámica interna de la razón práctica en Kant según dos tesis: "Primera: la ley moral, que es un juicio sintético *a priori*, está dada como un *factum* de la razón pura práctica. Segunda: la condición de posibilidad de ese *factum* es la libertad de la voluntad. Naturalmente, el que aquí se tome como punto de partida un juicio sintético *a priori* de carácter práctico, la ley moral, no podrá dejar de influir en el tipo de conocimiento de la libertad que obtengamos mediante la exposición trascendental". *Ibid.*, p. 82. No entraremos aquí en el problema de cómo la razón, en cuanto principios de conocimientos *a priori* puede tener como objeto un hecho de experiencia. Lo único que nos interesa señalar es que también al nivel de la razón práctica se verifica lo que acabamos de señalar de la razón pura: que el punto de partida es un dato, una experiencia que es siempre subjetiva (por ello la libertad es condición de posibilidad), pero de una subjetividad que se constituye como tal en el encuentro con una alteridad (por eso el *a priori* práctico es determinante en la exposición trascendental de la libertad).

⁷⁷ Balthasar, H. U. Gloria. *Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5. p. 464.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 464.

⁷⁹ Rovira distingue entre interés en cuanto motor del uso de la facultad y en cuanto fin al que dicho uso está destinado. Cfr. Rovira, *Op. cit.*, págs. 26-28. De acuerdo con esta clasificación se podría afirmar que el interés del juicio estético en el primer sentido es la unidad de la forma expresiva en cuanto orientada hacia la constitución de la subjetividad, que por lo tanto es su interés en el segundo sentido.

⁸⁰ Kant, I. *Crítica del Juicio*, Madrid, 1981, & 5.

⁸¹ Romero de Solís, D. *Poiesis. Sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica*, Madrid, 1981, p. 177.

⁸² *Ibid.*, p. 177.

⁸³ Kant, I. *Crítica del Juicio*, & 5.

⁸⁴ Cfr. Jaeger, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, 1996, p. 61; Argullol, R. *Tres miradas sobre el arte*, 1989, p. 96. Marchán Fiz (*Op. cit.*, p. 33) señala que el desinterés del juicio estético como eje para la construcción de la moralidad se encuentra presente en la estética ilustrada inglesa de donde, según él,

pasa a Kant. La experiencia estética, según su visión, “trasluce la añoranza de una síntesis en la cual se reconcilian y apaciguan las necesidades naturales, instintivas, y la disciplina de la razón; donde su unifica lo que de otro modo se desintegraría: la razón y la sensibilidad anárquica”. *Ibid.*, p. 35. El paralelo con Kant es evidente. El mismo autor explica que tal concepción nace como opuesta a la estética burguesa, en la que la belleza “se resuelve en la utilidad, con una ceguera para las cualidades estéticas en sí mismas”. (*Ibid.*, p. 34). El desinterés, por el contrario, desvincula la visión estética de la posesión, de la manipulación técnica, para abrirse a la nuda realidad. Ello, al tiempo que transforma al hombre, lo introduce en una ascética: “para merecer la contemplación desinteresada, es preciso trasfigurarse en un espejo puro, apropiado para captar las distorsiones y los dobleces de los fenómenos sensibles” (*Ibid.*, p. 36). Por ello, según Marchán, la actitud estética no se limita a ser una pose intelectual sino que contiene un principio de oposición a las estructuras sociales dominantes al negar la propiedad que la relación adecuada del hombre con su medio (Cfr. *Ibid.*, p. 33). A. Hauser, por su parte, piensa que el fenómeno ilustrado, tal y como llega a Alemania, no es tan simple, sino que está cargado de elementos contradictorios: “la actitud ante la vida de las clases portadoras de la cultura se aburguesa, sus hábitos mentales y sus formas de experiencia se vuelven racionalistas y revolucionarios, y surge un tipo intelectual que carece íntimamente de vínculos, es decir, que está libre de tradiciones y convencionalismos, y que no puede ejercer sobre la realidad política y social la correspondiente influencia, o que, frecuentemente, tampoco quiere hacerlo. Lucha contra el racionalismo, del que es portador involuntario, y se convierte en cierto modo en campeón del conservadurismo contra el cual cree estar luchando”. Hauser, A. *Historia social de la literatura y el arte*, vol. 2, Barcelona, 1985, págs. 278-279. Sería complejo analizar la repercusión social de la experiencia estética del desinterés, sobre todo teniendo en cuenta las distintas situaciones históricas. Basta, por el momento, con señalar que puede ser interpretado tanto como principio revolucionario como conservador.

⁸⁵ Sánchez de Muniáin, J. M. *La vida estética. Contribución al conocimiento del hombre*, Madrid, 1981, págs. 12-13.

⁸⁶ Análoga objeción encontramos en el *Comentario a la Epístola a los Romanos* de Lutero: “But God judges according to what is at the bottom of the heart, and for this reason, His laws makes it demands on the inmost heart and cannot be satisfied with works, but rather punishes works that are done otherwise than from the bottom of the heart, as hypocrisy and lies. Hence all men are called liars, in Psalm 116, for the reason that no one keeps or can keep God’s law from the bottom of the heart, for everyone finds in himself displeasure in what is good and pleasure in what is bad”. Lutero, M. *Commentary on Romans*, Kegel Publications, U. S. A., 1976, 1976, p. 13.

⁸⁷ Tomás de Aquino, S. T. II-II, c. 145, a. 2, resp. 1.

⁸⁸ Marcán Fiz, S. *Op. cit.*, p. 33.

⁸⁹ Baltahasr, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 465.

⁹⁰ Kant, I. *Crítica del Juicio*, & 6.

⁹¹ Romero de Solís, D. *Op. cit.*, págs. 177-178.

- ⁹² Kant, I. *Crítica del Juicio*, Intr., IX.
- ⁹³ Kant, I. *Crítica de la Razón pura*, A. 533. B. 561.
- ⁹⁴ Rovira, R. *Op. cit.*, p. 58.
- ⁹⁵ Kant, I. *Crítica de la Razón pura*, A. 534. B. 562.
- ⁹⁶ Cfr. Rovira, R. *Op. cit.* p. 59.
- ⁹⁷ Kant, I. *Crítica de la Razón pura*, A. 534. B. 562.
- ⁹⁸ *Ibid.*, A. 534. B. 562.
- ⁹⁹ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 465.
- ¹⁰⁰ Kant, I. *Crítica del Juicio*, &. 83.
- ¹⁰¹ “El primer fin de la naturaleza sería la *felicidad*; el segundo, la cultura del hombre” (*Ibid.*, &. 83).
- ¹⁰² *Ibid.*, &. 84.
- ¹⁰³ Hernández-Pacheco Sanz, J. La conciencia romántica, 1995, p. 40. En cuanto a la relevancia de la acción divina afirma Carlos Díaz: “el problema que plantea esta filosofía moral kantiana, y que tiene dividido a sus críticos y conocedores es el de si realmente Dios es necesario aquí para garantizar el cumplimiento de la moralidad humana, o si tan sólo se trata de un remate teórico que vendría a contradecir al menos algunas afirmaciones póstumas donde el mismo Kant parece acentuar el prometeísmo del hombre a costa de lo divino”. Díaz, C. *Preguntarse por Dios es razonable*, Madrid, 1989, p. 386.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 41.
- ¹⁰⁵ Rovira, R. *Op. cit.*, p. 265.
- ¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 267.
- ¹⁰⁷ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. V, p. 466.
- ¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 466.
- ¹⁰⁹ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 466. Marchán Fiz sitúa el origen de esta concepción en *el problema del gusto* del empirismo inglés que, desde una epistemología fundada en una metafísica que reduce el ser a sus determinaciones sensibles, facilita “un aislamiento de cada experiencia y, en nuestro caso, de la *experiencia estética* respecto a otros comportamientos”. Marchán Fiz, S. *Op. cit.*, p. 39. En este contexto, la experiencia de lo bello es recluida a la esfera de lo exclusivamente subjetivo. Con ello ha de enfrentarse al problema de la pretensión de universalidad del juicio estético que, según el mismo autor, Hume resuelve “gracias a una pirueta mental que proclama una *universalidad fáctica*, de hecho”. *Ibid.*, p. 31. Consecuentemente, se abre una brecha entre el entendimiento y la experiencia

estética: “en efecto, si todo sentimiento, esfera de lo estético, es correcto debido a que no tiene que rendir cuentas a nada fuera de sí, las determinaciones del entendimiento, ámbito del entendimiento, no lo son, ya que lo designado por ella las trasciende y desborda”. *Ibid.*, p. 30. La puerta la desintegración en diferentes *críticas* imposibles de reconciliar entre sí está abierta.

¹¹⁰ “En Kant los *trascendentales* están referidos a la condición trascendental de la razón en su autocomprensión crítica, y el único aspecto sólo emerge puro prescindiendo de todos los demás”. Balthasar, H. U. Gloria. *Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 466.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 466.

¹¹² Eco también entiende que la experiencia estética se presenta en la escolástica “fundada en la realidad ontológica de una correspondencia entre la estructura del alma y de la realidad material”. Eco, U. *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, 1997, págs. 101-102. Para santo Tomás, en efecto, el encuentro originario con el ser se basa en una relación cognoscente intrínsecamente unida a su dimensión estética. El mismo Eco entiende que para santo Tomás “lo que especifica lo bello es, pues, su relacionarse con la una mirada cognoscente por la cual la cosa resulta bella. Y lo que postula el asentimiento del sujeto y el consiguiente deleite sin las características objetivas de las cosas”. *Ibid.*, p. 107. Por eso, la belleza no se identifica sin más con lo que produce agrado, sino los caracteres objetivos de la cosa: “está claro que lo que provoca el placer es la potencialidad estética y el placer no es lo que define o incluso determina la belleza de una cosa”. *Ibid.*, p. 108

¹¹³ Balthasar, H. U. Gloria. *La percepción de la forma*, vol. 1, p. 142.

¹¹⁴ (“irradiare dall’interno di se stessa la luce que illumina la sua bellezza”). Oakes, E. *Lo splendore di Dios*, Milano, 1996, p. 149. Según este mismo autor, en nuestro siglo se ha producido un divorcio entre la forma y el contenido, que gobierna en buena medida la estética de hoy y que, teológicamente, se ha manifestado en la separación entre el estudio académico de la religión y la espiritualidad que anima la fe.

¹¹⁵ “Mediante el cuerpo está el hombre en el mundo, se expresa e interviene responsablemente en la situación de la comunidad humana, inscribe sus acciones en la historia de un modo indeleble; es ésta, le guste o no, conserva su huella y arrastra su imagen. Al menos en esto se percatará de que él no es dueño de sí mismo, pues ni es capaz de dominar libremente su propio ser de manera que pueda darse forma por sí mismo, ni es libre en su comunicación, ya que, en cuanto cuerpo, es de antemano compartido”. Balthasar, H. U. Gloria. *La percepción de la forma*, vol. 1, p. 25.

¹¹⁶ Babini, E. *L’Antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano, 1987, p. 43. de modo quizás más dramático expone J. Hernández-Pacheco esta misma experiencia: “Y no pocas veces tomamos conciencia de nosotros mismos en medio del mundo, allí donde es para nosotros amenaza, resistencia: en concreto, hambre, frío, dolor, ausencia quizás irremediable de seres queridos, etc. Y entonces son la inquietud, el miedo, la sensación de abandono, el verdadero camino hacia nosotros mismos. El mundo, la naturaleza, no es en estos casos un límite teórico, sino aquello que *pasa* que *nos* pasa cuando lloramos”. Hernández-Pacheco Sanz, J. *La conciencia romántica*, p. 46.

- ¹¹⁷ “tenemos entonces cierta conciencia de que nuestra libertad no es ilimitada, o más exactamente, que en cuanto libre nos encontramos permanentemente en camino hacia nuestra libertad”. Balthasar, H. U. *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, 1992, p. 191.
- ¹¹⁸ Balthasar, H. U. Gloria. *La percepción de la forma*, vol. I, p. 25.
- ¹¹⁹ *Ibid.*, p. 25. Sobre la relación cognoscitiva como estructura fundante de la subjetividad comenta Safranski: “Pero hay otro tipo de conocimiento cuyo fin está en sí mismo. Se trata de un conocimiento que transforma al que lo conoce, le ayuda a adquirir otro ser. El que conoce se hace semejante a lo conocido”. Safranski, R. *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, 2002, págs. 217-218.
- ¹²⁰ Balthasar, H. U. *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. 2, p. 209. Este concepto de libertad está en relación con la noción tradicional del cristianismo, retomada en la teología de H. de Lubac después de la alteración que supuso la introducción de los presupuestos modernos: Comentando *Surnaturel* afirma Balthasar que la investigación de H. de Lubac establece que “desde los albores de la teología patristica quedó claro de una vez por todas que una libertad finita (hombre o ángel) sólo es auténtica libertad si puede elegir o decidirse por o contra el bien absoluto, increado. Este poder elegir constituye su grandeza, su imagen y semejanza con Dios, pero este tener que elegir es signo de su creación de la nada o de su no-ser absoluto”. Balthasar, H. U. *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, p. 61.
- ¹²¹ “nel movimento di elevazione del cuore, che lascia dietro di sé la totalità dell’esistenza terrena, gravida di contadizioni, pero rifugiarsi nella regione di una forza divina ultraterrena. L’idea di fondo è una sola e sorprendentemente semplice: ogni molteplicità e contraposizione alla unità si è staccata da essa in qualche modo misterioso; solo la unità puo essere il vero essere. Così la differenza tra Dios e il mondo, tra unità y molteplicità, e anche quella tra vero e falso essere, tra l’esistenza e l’apparenza”. Balthasar, H. U. *Il tutto nel frammento* Milano, 1990, p. 53.
- ¹²² “e non un dolore qualsiasi, esterno, casuale, evitabile, ma proprio l’esistenziale sofferenza che appartiene all’essere uomo. Dalla reciproca esaltazione –malgrado la loro tensione di fondo- tra natura e spirito nasce qualche cosa di incomparabilmente sublime che non può essere sperimentato né dall’animale né da Dio. Questa sublimità dall’essere sospeso tra gli abissi è ciò che ci fermere nella tragedia shakesperiana a propósito di quell’essere mostruoso che si chiama uomo”. *Ibid.*, p. 56.
- ¹²³ Balthasar, H. U. *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. 2, p. 210.
- ¹²⁴ *Ibid.*, p. 210.
- ¹²⁵ “todo –incluso Dios- vendría a ser un medio (*uti*) para la libertad finita de disfrutar (*frui*) de sí misma”. *Ibid.*, 210.
- ¹²⁶ *Ibid.*, 210.
- ¹²⁷ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 563.

¹²⁸ La *mediación antigua* coincide con la reacción dentro del seno de la modernidad ante el racionalismo ilustrado. Se trata de una respuesta de carácter estético que culmina en el romanticismo. Cfr. *Ibid.*, págs. 233-417.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 564.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 565.

¹³¹ Según Balthasar no puede afirmarse que el ser “tenga intención *personal* de producir precisamente esta persona única, irrepetible (...) no sé en absoluto por qué me ha *tocado* precisamente a mí”. *Ibid.*, p. 565. Análogo punto de partida se encuentra en la denominada *sexta vía* de Maritain: “Y, de repente, un retorno sobre mí mismo, y el despertar repentino de una reflexión que me parece incongruente, todo lo disparatada que se quiera, pero cuya evidencia se apodera de mí, en mi percepción misma de mi acto de pensamiento: ¿Cómo es posible que yo haya nacido? (...) ¿cómo es posible que el que está así pensando, en acto de inteligencia, el que está inmerso en fuego del conocer y de la captación intelectual de lo que es, un día haya sido pura nada, un día no haya existido? Ahí donde yo estoy ahora en acto de intelección y de conciencia de mi pensamiento, ¿un día no hubo *nada*? Es imposible; no es posible que en cierto momento el que ahora piensa no haya sido en absoluto, que haya sido pura nada (...) No estoy ante una contradicción lógica; estoy frente a una contradicción vivida, frente a una incompatibilidad de hecho (conocida *in actu exercitio*): como si estuviese en una sala sin haberla abandonado un instante y se me dijera que acabo de entrar en ella; sé que lo que me dicen es imposible”. Maritain, J. *Aproximaciones a Dios*, Madrid, 1994, págs. 68-69.

¹³² Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 566.

¹³³ “Esta angustia que Heidegger ha descrito y en la que el ser en su totalidad se me escapa y así yo huyo del mismo, se convierte en el trayecto metódico para plantear la pregunta acerca de los fundamentos del ser”. *Ibid.*, p. 567.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 567. Esta doble desproporción entre la conciencia individual y la realidad es la que en términos más líricos describe Leopardi en su poema *Sobre el retrato de una dama bella mujer esculpido en el monumento sepulcral a la misma*:

“Naturaleza humana, ¿cómo
si tan frágil y vil en todo,
si polvo y sombra eres, tan alto sientes?
Sí noble aún
¿por qué tus movimientos y pensamientos más dignos
son tan frágiles
que de tan bajos orígenes despierten y se apagan?”.

Leopardi, G. *Cantos*, Barcelona, 1980, p. 413.

Esta desproporción se traduce existencialmente en un cierto sentimiento trágico en el que el hombre, determinado por el impulso que la realidad despierta, se ve lanzado

a buscar un fin que le excede. La misma realidad que provoca aquellos *pensamientos más dignos* es la que al mostrarse como límite devuelve la conciencia de ser *polvo y sombra*.

¹³⁵ Balthasar, H. U. Gloria. *La percepción de la forma*, vol. 1, p. 25.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 230. Este punto de inserción en la realidad hasta encontrar en ella un sustento firme es lo que buscaba Kierkegaard cuando escribía: “Sentía la carencia de la posibilidad de una vida *plenamente humana* y no limitada tan sólo al *conocimiento*, que me permitiera fundar mi pensamiento sobre alguna cosa... ¡Oh, sí: sobre algo objetivo, algo que a pesar de no ser cosa mía, nazca de las profundas raíces de mi vida, que me arraigue, por así decirlo, a lo divino y que me sostenga aun cuando el mundo entero se derrumbe! Esto *me falta* y a eso *aspiro*”. Kierkegaard, S. *Diario íntimo*, 1993, p. 19.

¹³⁷ Balthasar, H. U. Gloria. *Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 567.

¹³⁸ Hernández-Pacheco Sanz, J. *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, p. 27.

¹³⁹ Balthasar, H. U. Gloria. *Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 568.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 568.

¹⁴¹ Balthasar, H. U. Gloria. *La percepción del forma*, vol. 1, p. 203. En este punto Balthasar no hace sino sistematizar el soporte metafísico desde el que se construye la teoría de Henri de Lubac. En el pensamiento del teólogo francés la raíz de la apertura del hombre al misterio está en el ser mismo como *resorte oculto* y, por tanto, que trasciende toda representación y muestra la insuficiencia del resto de representaciones formadas, que se revelan como indigentes.

¹⁴² Balthasar, H. U. *Intento de resumir mi pensamiento*, págs. 284-288.

¹⁴³ Balthasar, H. U. Gloria. *La percepción de la forma*, vol. 1, p. 399.

¹⁴⁴ (“la ragione uscendo fuori dalla sua quotidianità giunge a contemplare l’essere come tale”). Balthasar, H. U. *Il cristiano e l’angoscia*. Milano, 1987, p. 67.

¹⁴⁵ (“questo punto in cui la soggettività è soverchiata del puro *in se* dell’oggetto e ogni desiderio e aspirazione che colora la visio viene cancellato dall’impassibile, maestosa oggettività neutrale dell’esser-così-e-non-altrimenti è anche il punto dell’angoscia”). *Ibid.*, p. 68.

¹⁴⁶ (“l’ente debe rinunciare alle proprie barriere e giungere fino a questa indifferenza dell’essere, per guadagnare a partir di là la misura di ogni differenza. Lo spirito ha bisogno in sé di un palcoscenico che sia vuoto”) *Ibid.*, págs. 71-72.

¹⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 72.

¹⁴⁸ (“non si arriva mai a una conoscenza né dell’essere (che non diventa mai un oggetto) né dell’ente (che non si lascia mai dedurre dall’essere), e ciò perché nella stessa

struttura di ogni oggetto si spalanca l'abisso"). Balthasar, H. U. *Il cristiano e l'angoscia*, p. 74.

¹⁴⁹ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 568.

¹⁵⁰ Cfr. Balthasar, H. U. *Il cristiano e l'angoscia*, p. 75.

¹⁵¹ ("un mondo que ora mostra di essere apparenza (*phantasma*) perché è contingenza ed è come *spaesato*, straniero a se stesso"). *Ibid.*, p. 75.

¹⁵² Es imposible encontrar "en el ser mismo cualquier planificación para sostenerse a sí mismo en la subsistencia a través de una determinada graduación ascendente de formas esenciales". Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, págs. 568-569.

¹⁵³ "la *expresión* presupone una decisión responsable para explicarse, de la que el ser en general no dispone, porque el ser sólo alcanza esa capacidad de decisión en el espíritu existente" *Ibid.*, 569. Balthasar señala que esta interpretación la comparten aquellos que entienden el ser como una implicación unitaria de todas las esencias y, por tanto, se expresa estáticamente en ellas. Entre estos están Plotino, Eriúgena, Böhme y el Cusano. En el pensamiento de Nicolás de Cusa al ser Dios la "esencia de la esencia, él fundamenta –como siempre- una forma creada y una esencia creada; ésta no es, por tanto, la pura *nada* que se abre estéticamente hacia Dios-Todo (...) sino que ahora, por el contrario, la experiencia fundamental es respecto a Dios, la derivación no localizable de todo ser y de todo pensamiento del mundo". *Ibid.*, p. 216. Esta experiencia fundamental no se plantea, en el Cusano, en los términos de la metafísica antigua sino en perspectiva cristiana, que reformula la cuestión, que pasa a ser "cómo el sujeto infinito puede oponerse a los sujetos finitos" *Ibid.*, p. 220. O, lo que es lo mismo, cómo está presente la gracia en la naturaleza. Desde la no derivabilidad de las esencias creadas Nicolás de Cusa no puede sino contemplarlas "posibles únicamente mediante una *intention* positiva" *Ibid.*, p. 221, que permite definir a Dios como el *no-otro*. De esta forma "Dios puede ser él mismo hacia fuera de sí mismo" *Ibid.*, p. 222 mediante el impulso que imprime en la criatura y de un modo especial en el espíritu que "en la cima de su *desiderium* y más allá de su poder de comprensión, está orientado trascendentalmente" *Ibid.*, p. 223.

¹⁵⁴ "en plena correspondencia los entes deben dejar en paz al ser, para que su luz pueda surgir e iluminarlo todo (...) Adherirse demasiado al ser lo oculta más que lo revela". *Ibid.*, p. 571.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 572. En términos análogos interpreta María Zambrano la impronta esencial de la cultura griega como el de una forma cuyo ser consiste en transparentar el misterio: "la vocación decisiva –si no la única- de Grecia, es la de la diafanidad, que encontramos patente en el carácter de sus dioses, en quienes la forma constituye una amenaza de dejarlos un tanto diluidos. Y de aquí que no podamos evitar sentir al encontrar en ellos, no sólo desde nuestro cristianismo, sino desde los dioses de las religiones orientales, algo así como un vacío. Mas, sin apelar a contraste alguno, su sola presencia advierte el predominio de la forma; la transparencia que vence al misterio". Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, p. 54. En *vacío* del que habla la pensadora es el reconocimiento de que aquéllas eran verdaderas *formas*; es decir, remitían a la profundidad de un fundamento sin identificarse idólicamente con él.

También H. de Lubac reconoce en los clásicos un impulso nunca saciado que puede considerarse como el signo de la apertura del ser a un fundamento: “a los antiguos les pudo llegar ya algún efecto, o si se prefiere, alguna expresión o algún signo, de esta actitud radical, de esta llamada que la naturaleza ha recibido, de esta realidad secreta pero operante (...) Pero no tenían todavía medio de interpretarla correctamente. No sabían lo que buscaban ni cómo buscarlo (...) Cuando no lograban apagarlo, les perturbaba y los descarriaba. Los incitaba entonces a la rebeldía antes de caer en la desesperación”. Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, 1980, p. 147.

- ¹⁵⁶ Hernández-Pacheco Sanz, J. *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, p. 17.
- ¹⁵⁷ Maritain, J. *Aproximaciones a Dios*, p. 70.
- ¹⁵⁸ Hernández-Pacheco Sanz, J. *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, p. 22.
- ¹⁵⁹ (“si fa qui pressante e quasi brutale per la conoscenza l’interrogativo: perché essa incontra proprio questo particolare e non un altro? Come spiegare la fattispecie di questi fatti presi singolarmente o nel loro complesso a partire dalla normatività delle leggi generali? Non è possibile spiegare la somma di ciò che di fatto avviene rispettivamente come l’articolazione necessaria di un mondo di norme ideali, né la norma come la semplice formula empirica per il comportamento di fatto delle cose”). Balthasar, H. U. *Il cristiano e l’angoscia*, p. 73.
- ¹⁶⁰ Unamuno, M. *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, 1987, p. 40.
- ¹⁶¹ Hernández-Pacheco Sanz, J. *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, p. 63.
- ¹⁶² Unamuno, M. *Op. cit.*, p. 42.
- ¹⁶³ Cfr. Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 573; Hernández-Pacheco Sanz, J. *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, p. 63.
- ¹⁶⁴ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 573.
- ¹⁶⁵ *Ibid.*, 573.
- ¹⁶⁶ Hernández-Pacheco Sanz, J. *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, p. 218.
- ¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 218.
- ¹⁶⁸ Siempre será incomprensible que una unidad, que realmente merezca este nombre, salga de sí misma en virtud de su unidad y se haga multiplicidad. Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 399.
- ¹⁶⁹ Hernández-Pacheco Sanz, J. *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, p. 221.

¹⁷⁰ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 399.

¹⁷¹ Es de sobra conocida la dificultad que entraña la noción de *participación* (Cfr. Gilson, E. *El ser y los filósofos*, Navarra, 1979, p. 87 ss). Para evitar equívocos nos ceñiremos a la interpretación causal de Hernández-Pacheco: “La participación no es sino la relación que el efecto guarda con su origen, por cuanto la energía contenida en este origen se despliega, descendiendo en la excelencia de su virtud original (...) de manera que deja en el efecto sólo *parte* de la virtud original que en ella preexiste”. Hernández-Pacheco Sanz, J. *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, p. 226.

¹⁷² *Ibid.*, p. 277.

¹⁷³ Cfr. Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 572.

¹⁷⁴ “Con el vacío entra en escena la angustia, y la redención de Cristo no elimina este vacío. Ella porta la plenitud de Dios, pero la introduce dentro de la forma de este vacío” (“Con il vuoto è entrata in scena l’angoscia, e la redenzione di Cristo non elimina questo vuoto. Essa porta la pienezza di Dios, ma la introduce dentro de la forma di questo vuoto”). Balthasar, H. U. *Il cristano e l’angoscia*, p. 83.

¹⁷⁵ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 574.

¹⁷⁶ La diferencia con la imagen Heideggeriana del ser reside en que Dios no “tiene tampoco necesidad, al sustentarse en sí, de encerrarse en una circunscripción esencial para después quizá, saliendo de ahí, comunicarse más allá de sus confines (que no tiene)”. *Ibid.*, p. 574.

¹⁷⁷ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 400.

¹⁷⁸ “De una existencia humana puesta únicamente ente los enigmas de la existencia e incapaz por principio e recibir la palabra de Dios que la llama no tenemos ninguna noticia”. *Ibid.*, p. 400. H. de Lubac resume el carácter de *don* de la creación con una cita de Fenelón: “Todo es don. El mismo que recibe es el primer don recibido” Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, p. 93. Esto es tanto como decir que el fundamento de todo se encuentra en un Absoluto libre.

¹⁷⁹ Cfr. Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 574.

¹⁸⁰ Balthasar, H. U. *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. 2, p. 221.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 221.

¹⁸² Hernández-Pacheco Sanz, J. *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, págs. 221-222.

¹⁸³ Zubiri, X. *El hombre y Dios*, Madrid, 1985, p. 129.

¹⁸⁴ *Por poder de lo real* entiende Zubiri “un poder que tienen las cosas en cuanto reales; y en cuanto reales constituyen una parte o memento (poco importa el vocablo) de

eso que llamamos *realidad*'. *Ibid.*, 140. Es decir, es el *plus* de realidad que hace que el ser de las cosas sea algo más que la mera posición existencia de su esencia: "en cada una de las cosas reales y por el mero hecho de serlo, su momento de realidad excede en cierto modo aquello que concretamente son". *Ibid.*, p. 141.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 148.

¹⁸⁶ Hernández-Pacheco Sanz, J. *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, p. 222.

¹⁸⁷ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 574.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 225.

¹⁸⁹ Balthasar, H. U. *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. 2, p. 224.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 225.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 239.

¹⁹² *Ibid.*, p. 239.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 240.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 241.

¹⁹⁵ Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, p. 111.

¹⁹⁶ En este punto reconoce Bartoldi uno de los nexos fundamentales entre Lubac y Balthasar: "Para ambos teólogos el filón metafísico privilegiado es , antes que el fundado en la unidad *simple*, estética, del ser, de matriz aristotélica, aquel que considera la íntima tensión del ser, cuya unidad es compleja, dinámica" ("Per entrambi i teologi il filone metafisico privilegiato è, piuttosto che quello fundato sull'unità *semplice*, statica dell'essere, di matrice aristotélica, quello che considera l'íntima tensione dell'essere, la cui unità è complessa, dinamica"). Bartoldi, F. *Appunti sul rapporto tra von Balthasar e la Nouvelle Théologie, Communio*. 105 (1989), p. 117.

¹⁹⁷ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 575.

¹⁹⁸ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 401.

¹⁹⁹ Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísico. Edad Moderna*, vol. 5, p. 575.

²⁰⁰ Balthasar, H. U. *La esencia de la verdad, Buenos Aires, 1955*, p. 35.

²⁰¹ "El intelecto humano conoce a Dios en todo acto de conocimiento, y, por consiguiente, le ama con amor natural de un modo implícito". Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 400.

²⁰² Balthasar, H. U. *Gloria. Metafísica. Edad Moderna*, vol. 5, p. 575.

²⁰³ Balthasar, H. U. *Teodramática, Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. 2, Madrid, 1992. p. 122.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 222.

²⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 263.

²⁰⁶ “Yo experimento que soy para él (en el Hijo) un bien absolutamente afirmado, lo que me garantiza que he sido equipado con el don del ser y de la libertad; segundo, solamente cuando yo experimento que yo represento para Dios un bien y un tú, puedo plenamente confiarme al don del ser y de la libertad que se me ha otorgado y potenciarne a mí mismo como aquel que realmente ha sido potenciado desde toda la eternidad”. *Ibid.*, p. 263-264.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 264.

²⁰⁸ “Il perfezionamento del mondo no è sufficiente per la sua perfezione. Nel suo trascendere il mondo ed il suo *essere* l'uomo è persona”. Balthasar, H. U. *Il tutto nel frammento*, p. 44.

²⁰⁹ Lubac, H. *Op. cit.*, p. 121.

²¹⁰ “può venire solamente da un essere assoluto; egli stesso personale e spirituale, al di là dalla differenza tra spirito e natura, della ancor più profonda differenza tra persona (quale assoluta singolarità) ed essere (quale assoluta universalità e totalità). All'interno della dimensione mondana non è possibile alcun collegamento tra i due poli di tensione”. Balthasar, H. U. *Il tutto nel frammento*, p. 46.

²¹¹ Hernández-Pacheco Sanz, J. *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, p. 222.

²¹² Balthasar, H. U. *Teodramática, Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. 2, p. 222.

²¹³ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 402.

²¹⁴ La *indiferencia* de Balthasar no es lo mismo que el *desinterés* kantiano, según vimos, pues éste consiste sólo en la despreocupación por la existencia objetiva del término.

²¹⁵ Cfr. Balthasar, H. U. *La esencia de la verdad*, p. 37.

²¹⁶ “Sensibilidad receptiva para lo otro y para lo nuevo, una capacidad para escuchar con atención una manifestación extraña, una convicción de tener que –y poder– aprender siempre de nuevo”. *Ibid.*, p. 36.

²¹⁷ “con la creciente autodeterminación se acrecienta también la posibilidad de dejarse determinar por otro (...) la libertad más íntima del espíritu que se decide en la libertad del amor para dejarse determinar libremente en el amor”. *Ibid.*, p. 39.

²¹⁸ Lubac, H. *Por los caminos de Dios*, Madrid, 1993, p. 102.

- ²¹⁹ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 399.
- ²²⁰ “El hombre es una unidad viviente de esencia (*Sosein*, ser-tal) y de ser (*Dasein*, ser-ahí), pero él no posee plenamente ni una ni otra. En su ser-ahí (*Dasein*) el hombre es un reclamo a ser *más*, a un *siempre más* y a un *siempre-más-plenamente* modo de ser que no puede provenir de su esencia, sino del ser eterno del cual es un reflejo positivo, una imagen e imitación” (“l’uomo è una unità vivente di essenza (*Sosien*, essere-tale) e di essere (*Dasein*) l’uomo è un richiamo a *più* essere, a un *sempre più* e a un *sempre-più-riccamente* modo di essere che non può provenirgli dalla sua essenza, ma dall’essere eterno di cui è riflesso positivo, immagine e imitazione”): Marchesi, G. *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia, 1997, p. 157.
- ²²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 158.
- ²²² Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 147.
- ²²³ *Ibid.*, p. 402.
- ²²⁴ (“attira i contemplati al di fuori di se stessi pero un incontro *diretto* con il fenómeno che sta manifestandosi; e la bellezza, come sa coelui che la contempla, dà testimonianza di sè in una maniera che né el Bene né el vero possono fare”). Oakes, E.T. *Op.cit.*, p. 145.
- ²²⁵ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 142.
- ²²⁶ Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, págs. 44-45.
- ²²⁷ “Sólo una sensualidad pura está en condiciones de hacer valer la facultad propiamente humana de percibir la belleza”. Balthasar, H.U. Pieper, J. *Sólo corazón puro apprehende lo bello*, en *Antología*, Barcelona, 1984, p. 27.
- ²²⁸ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 23.
- ²²⁹ Lubac, H. *Catolicismo, aspectos sociales del dogma*, Madrid, 1988, págs. 61.ss.
- ²³⁰ Hernández-Pacheco Sanz, J. *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, Barcelona, 1990, p. 332.
- ²³¹ Señala Hernández-Pacheco que en tales instantes se muestra “la trascendencia, como algo que está por encima de todo transcurrir, como lo que la vida alcanza más allá de su facticidad temporal”. *Ibid.*, p. 332.
- ²³² Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción del forma*, vol. 1, p. 216. En este mismo sentido interpreta Diego Romero de Solís la función del instante en Kierkegaard como la “inserción de lo eterno en el tiempo, su clave dialéctica; lo inmóvil que se hace móvil, lo fijo que se arrastra”. Romero de Solís, D. *Op. cit.*, p. 91.
- ²³³ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 216.
- ²³⁴ Révora, C. *Sacos de tierra en los ojos*, citado en Giussani, L. *El sentido religioso*,

Madrid, 1987, p. 80.

²³⁵ Balthasar, H. U. *Gloria. Estilos laicales*, Madrid, 1986. vol. 3, p. 222.

²³⁶ Balthasar, H. U. *Gloria. Estilos eclesiásticos*, Madrid, 1986. vol. 2, p. 163.

²³⁷ *Ibid.*, p. 163.

²³⁸ Hernández-Pacheco Sanz, J. *Friedrich Nietzsche. Estudio de vida y trascendencia*, p. 332.

²³⁹ Lubac, H. *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid, 1986, p. 101.

²⁴⁰ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 216.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 398.

²⁴² *Ibid.*, p. 22.

²⁴³ *Ibid.*, p. 31.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 31.

²⁴⁵ No ha habido jamás un mundo *puramente natural*, sino un mundo creado por Dios en el interior de la gracia sobrenatural en vista de un único fin sobrenatural, la visión de Dios. (“non è mai stato un mondo *puramente naturale*, ma un mondo creato da Dio all’interno della grazia soprannaturale in vista di un unico fine, la visione di Dio”). Balthasar, H. U. *Il cristiano e l’angoscia*, p. 65.

²⁴⁶ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 174

²⁴⁷ Platón, *Fredro*, XXXV. cit. en Giussani, L. *Op. cit.*, p. 202.

²⁴⁸ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 285.

²⁴⁹ “che aspira alle profondità divine e assolute, le quali assomono visibilità per l’amante nella forma bella dell’amato, brama dunque che, senza cesare di abbracciare il concreto, lo può ancora amare solo nel suo rapporto con l’infinito”. Balthasar, H. U. *Saggi teologici. Verbum caro*, vol. 1, Bercia, 1985, p. 111.

²⁵⁰ Cfr. Hernández-Pacheco Sanz, J. *Friedrich Nietzsche. Estudio de vida y trascendencia*, p. 132. El carácter de participación lleva implícito la doctrina de la creación es expresado por Balthasar en numerosos lugares: “Es necesario reiterar igualmente que Dios, como *causa efficiens* creadora, no pone simplemente una *segunda realidad* cabe sí y, que por el contrario, el misterio de la creación en su intimidad no puede prescindir de la categoría de participación”. Balthasar, H. U. *Gloria. Estilos eclesiásticos*, vol. 2, p. 168.

²⁵¹ Cfr. Balthasar, H. U. *Saggi teologici. Verbum caro*, vol. 1, p. 111.

²⁵² “I momenti immanenti si scagliogano dal basso in alto, del puramente materiale e funzionale all’organico e al sensitivo, quindi, in certo modo, dalla simetria, dalla

porporzione e dall'arminia ai modi si apparire della tensione e della forza brutale, al gioco di velamento e svelamento del *piacere che aspira* e del *piacere che riposa* nel'oggetto, a tutte le forme del gioco nella sfera e fuori della sfera delle fascinación generate dall'eroticismo". *Ibid.*, págs. 116-117.

²⁵³ Balthasar, H. U. *La esencia de la verdad*, p. 243.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 250.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 252.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 250.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 258.

²⁵⁸ *Ibid.*, 258.

²⁵⁹ Cfr. Balthasar, H. U. *Sólo el amor es digno de fe*, 1988, págs. 45-55.

²⁶⁰ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 111.; Cfr. Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, p. 94.

²⁶¹ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 113.

²⁶² Cfr. Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, p. 99.

²⁶³ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 383.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 112.

²⁶⁵ Balthasar no duda en afirmar la validez de formas teofánicas extrañas al cristianismo en la medida en que representan expresiones de la experiencia de irradiación del ser que, si se formulan en "una forma simbólica válida (la estela, el mito, el *dromedon*) ¿qué derecho tenemos nosotros a relativizarla privándola lógicamente del espíritu que la anima a partir de cualquier tipología?". *Ibid.*, p. 447. Por lo demás, esto no es ninguna novedad sino que ya formaba parte de la tradición patristica.

²⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 450.

²⁶⁷ "Il dilema metafisico tra l'unità e la molteplicità, tra l'ilimitatezza dei valori universali, astratti, e la limitatezza dei fatti contingenti, particolari". Marchesi, G. *Op. cit.*, p. 213.

²⁶⁸ Balthasar, H. U. *Gloria. La percepción de la forma*, vol. 1, p. 451.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 451.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 453.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 453.

²⁷² Cfr. Lubac, H. *El misterio de lo sobrenatural*, págs. 44-45.

¿Puede nuestra libertad finita existir junto a la infinita libertad del Creador? Más aún, ¿puese el ser finito ser algo más que un momento del fundamento infinito? Esta cuestiones están en la base del nacimiento y desarrollo de la filosofía moderna. La necesidad de encontrar un fundamento que dote de base sólida al ente entra en contradicción con las distintas formulaciones que de tal fundamento se pueden realizar. Por ello, el camino de la razón parece conducir a una alternativa: la afirmación del fundamento a costa de la substancialidad de lo fundamentado (panteísmo) o la reivindicación de la finitud a costa de lo infinito (nihilismo).

La reflexión estética de Balthasar se puede interpretar como un intento de superar esta alternativa. En la experiencia estética se verifica el encuentro con una forma finita a través de la cual se manifiesta la infinitud de *lumen* del que es vehículo. A partir de esta experiencia se puede aventurar la hipótesis de una dialéctica en la que los términos no queden superados en la síntesis final y, desde ella, contemplar al ser en su conjunto abierto a una trascendencia que en su acción fundamentadora garantice la autonomía de lo fundamentado. Esta obra se presenta como una aproximación al modo de concebir las relaciones entre lo infinito y la finitud.



ISBN: 84-95319-54-3



9 788495 319548