

EL «TOMISMO» DE HANS URS VON BALTHASAR

P. Lic. Alberto Barattero I.V.E.
Ecónomo General
Roma (Italia)

Pero, desprendidas del movimiento fundamental del amor, todas estas frases formalmente correctas permanecen al servicio de la mentira, y con su «verdad» contribuyen al incremento de la mentira. Inversamente, es muy posible que el amor se equivoque en detalles. Pero este error no es grave ni dañino porque se mantiene inmerso en el amplio movimiento del amor que, como tal, jamás se engaña. Dentro del amor un error formal no puede dañar, mientras que toda verdad empleada fuera del amor sólo puede actuar en forma destructora.

(H. U. VON BALTHASAR, *Verdad del mundo*, 124).

Lo que es intrínseca y naturalmente malo no hay modo posible de que sea ni bueno ni lícito, porque para que una cosa sea buena se requiere que todo en ella lo sea [...]. Ahora bien: la mentira es mala por naturaleza, por ser un acto que recae sobre materia indebida [...]. Por lo cual dice el Filósofo en IV Ethic. que la mentira es por sí misma mala y vitanda; en cambio, la verdad es buena y laudable.

(S. T. DE AQUINO, *S.Th.*, II-II, q. 110, a. 3).

En *Verdad del mundo*¹, Hans Urs von Balthasar (VB) afirma que la reflexión allí contenida está enmarcada dentro de la gran tradición de la cual santo Tomás de Aquino es parte: «el ser finito es investigado en sus estructuras de verdad [...] por lo cual el lector quizás se encuentre con algo poco habitual, algo que desde la antigüedad y desde los tiempos patrísticos ha pasado inadvertido, pero que se puede justificar plenamente mirando retrospectivamente a la gran tradición. No es ahora el momento de presentar dicha tradición *in extenso*; para no desviar la concentración sobre el objeto, se han hecho sólo un par de referencias a Tomás de Aquino, como prueba de que no nos hemos alejado mucho de dicha gran tradición»². Sin embargo, a medida que se avanza en la lectura de dicha obra se va constata-

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica I. Verdad del mundo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997.

² H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 14.

tando, con gran tristeza, que la doctrina expuesta está muy lejos de la gran tradición tomista.

VB no aclara si esta gran tradición a la que se refiere es el tomismo, pero, al ser santo Tomás el autor citado a modo de autoridad para confirmar la doctrina expuesta en *Verdad del mundo*, creemos necesario mostrar –es el propósito de estas páginas– las divergencias que hay entre la doctrina de esta obra y la filosofía tomasiana.

Para esto nos mantendremos dentro del campo de la filosofía ya que, como él mismo advierte en este volumen, «se procede predominantemente de forma filosófica» y se «trabaja con conceptos filosóficos mirando desde una perspectiva filosófica»³, «pues sólo puede ser teólogo seriamente quien también y previamente es filósofo, quien se ha sumergido –precisamente a la luz de la revelación– en las misteriosas estructuras del ser creado»⁴.

Así y después de un arduo camino VB logra demostrar que la esencia de la verdad mundana es «libertad, intimidad y misterio»⁵. Para llegar a esta conclusión, si bien la investigación que propone es formalmente una investigación sobre la verdad, debió, inevitablemente, rozar los ámbitos de la ontología y de la gnoseología, ya que «no se puede describir la verdad de otro modo que como propiedad del ser y del conocimiento»⁶. Por eso, nos detendremos primeramente analizando los rasgos de la ontología y gnoseología que quedan a luz en esta obra para después analizar su concepción de la verdad mundana.

I. La ontología balthasariana

La metafísica tomista comienza con el ente como plexo real de *essentia* como potencia y de *esse* como acto de ser y desde ahí se remonta al Ser Absoluto que es Dios. VB también parece comenzar su ontología a partir del ente y desde ahí remontarse hasta Dios ya que para él la pregunta que da unidad a la historia de la metafísica occidental es «¿por qué hay algo en vez

³ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 14.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 12.

⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 261.

⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 34.

de nada?». Sin embargo, el modo como va delineando el ente VB parece alejarse bastante de la noción de ente tomista.

1. Composición *essentia-esse* en von Balthasar y en Tomás de Aquino

Al analizar el ente sustituye la composición metafísica de *essentia-esse* por la polaridad esencia-existencia. Polaridad –según VB– «quiere decir estricto entrecruzamiento de los polos en tensión». Así explica que «en ninguna parte debería ser esto más evidente que en la polaridad del ser finito entre esencia y existencia». Y esto es así –el cambio de terminología de composición por el de polaridad– porque «todo intento de separar aquí nítidamente fracasa en la indisoluble relación recíproca de las esferas. Lo mismo que siempre tenemos que referirnos al fenómeno de la polaridad para interpretar al ser finito, es muy inapropiado para su interpretación el esquema mental de una combinación, de una “composición” metafísica de diferentes partes y elementos»⁷.

Quizás se podría pensar que se trata simplemente de un cambio de terminología, o mejor, de un modo de expresar mejor la doctrina tomista de la composición real *essentia-esse*. Sin embargo, no parece ser así, ya que como explica más adelante «por el lado de la esencia, se puede describir y descomponer al ser progresivamente en propiedades, definir cada vez con mayor precisión al ser individual por una especie de cerca; pero, precisamente por este camino, se advierte claramente al fin que todo intento de comprensión definitiva fracasa siempre en el bloque inexplicable, inagotable de su facticidad real, de su existencia. El conjunto de todas las propiedades esenciales nunca da por resultado el existir, y éste de ningún modo puede sumarse a las propiedades esenciales como una propiedad entre otras. El existir es más bien el supuesto para que se pueda comenzar el análisis esencial; tal supuesto es también (aún cuando se piense en un ser meramente posible, que no exista realmente) el hilo en el que están engarzadas ya todas aquellas posibilidades. El existir es siempre –y esto es el reverso de la cuestión– aquello a partir de lo cual se expresa la esencia o cualidades esenciales del ser, aquello que se descompone en sus propiedades esenciales y cuya plenitud y contenido se analizan. Así, entre esencia y existencia se dan dos fundamentales relaciones irreductibles entre sí, que

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 104.

en su misteriosa y doble unidad siguen siendo el eterno misterio de toda ontología del mundo creado: el existir aparece (en cuanto *existentia*) como aquel momento del ente que está esencialmente fuera de la serie de las propiedades esenciales del ser que les “sobreviene” (*esse accidens*) o, si la esencia es algo sólo pensado, sólo posible, no les sobreviene ahora o en general; pero también entonces aparece (en cuanto *esse*) como aquel momento al cual se remite en última instancia todo lo que existe como a su fuente, de tal modo que la respectiva esencia no es otra cosa que un corte tomado de la plenitud de la realidad del ser existente. Pero, por el contrario, un ser existente jamás realiza en el momento en el que existe toda la riqueza de su posibilidad; más aún, cada vez muestra tan sólo una pequeña sección de ésta. Lo que hay en cualquier corte transversal de su vida es sólo una insignificante parte de su total esencia, y en proporción es frente a aquélla como la sección microscópica frente a toda la plenitud de un organismo»⁸.

Es decir, el ser es un momento al cual remite todo lo que existe y la esencia no es otra cosa que un corte de esta plenitud. Sin embargo, por otro lado, la esencia no puede realizarse plenamente en un momento determinado de su existencia y por eso cada momento de la existencia es un corte transversal de la esencia. Justamente el cambio de terminología de composición por el de polaridad es lo que permite jugar con la existencia y la esencia de modo tal que no sea contradictorio lo que cada una expresa.

«En esta distinción siempre nueva, perspectivístamente inagotable, de esencia y existencia que se da en el interior del indivisible ser mundano (*distinctio “realis” inter essentiam et esse*, o entre *existentiam et essentiam*) se torna visible, por tanto, un *movimiento interno del ser* que tiene lugar entre ambos polos del ser. Tal movimiento se puede describir tan poco claramente como la relación misma de los polos. Si se concibe la esencia como, por así decirlo, el polo conocido y en quietud, la existencia aparece como algo que jamás está incluido en tal esencia, que sólo le “sobreviene”, que, por así decirlo, la toca sólo en un punto, la roza tan ligeramente como una tangente a un círculo (la comparación es de H. Conrad-Martius). Pero es posible también concebir la esencia en cada caso existente en su conjunto como el único punto extremo que se introduce en la realidad, punto extremo de un ser que de no ser así existe sólo como posibilidad e idea, ser que en su

⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 190.

realización depende de este punto infinitesimal aparentemente sin relación con la totalidad del ser. Es posible, por último, considerar la existencia mundana como aquella forma del ser (*existentia* en sentido literal) que por así decirlo sale de la plenitud del ser, forma del ser cuya exterioridad se manifiesta en el contorno de la esencia que demarca esta plenitud (*quidditas* como *limitatio* del *esse*), que, sin embargo, en el anhelo de tomar parte en la plenitud, de afianzarse así en el ser, toma de la eterna totalidad el ser adjudicado en cada caso⁹.

El ser tomista está muy lejos de igualarse con esta existencia descrita por VB, que ya, por el mero hecho de llamarla existencia y no llamarla ser, se alejaba totalmente del auténtico tomismo; en efecto, el acto de ser –como lo entiende santo Tomás– es mucho más que esta superficial concepción del ser según la cual toca ligeramente a la esencia, ya que la «toca» –por usar la misma terminología de VB– plenamente, porque es lo que le da actualidad: «el ser se dice acto del ente en cuanto es ente»¹⁰ y, por eso, no es solamente el hecho de existir sino que es algo mucho más profundo, es lo más íntimo de cada cosa: «el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad»¹¹.

El reducir la composición metafísica a las polaridades de esencia y existencia (o ser) le permite a VB concebir la existencia como el ser–cada–vez–más y el ser–cada–vez–más–rico del ser, es decir, el carácter de futuro del ser que es uno de sus aspectos más positivos «que da al ser eterno y al instante que está dentro del ser eterno su plenitud y vivacidad». Es un incremento inherente al ser que se va dando en cada instante que va transcurriendo. Es «la pródiga abundancia que la existencia en cuanto eterno futuro despliega ante lo existente»¹². Por eso, si no se comprende la dimensión futura del existir, el existir pasa a ser nulo y la existencia estaría entregada al pasado, y esto es lo que va a permitir considerar a la verdad como misterio, como veremos más adelante.

⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 191.

¹⁰ *Esse dicitur actus entis in quantum est ens*; S. T. DE AQUINO, *Quodl.*, IX, q. 2, a. 3.

¹¹ *Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et profundius inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt*; S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 8, a. 1.

¹² H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 193.

Por tanto, el acto de ser para VB no es más que la simple presencia y por eso se siente más cómodo –al menos se deduce esta comodidad del modo de citar– llamándolo existencia y no *esse* o acto de ser. Así, para VB, el ser es algo irreal en cuanto sólo puede ser realizado en los entes finitos y por eso el ser «no es» –más allá de la paradoja¹³. Es decir, el ser es a la vez totalmente pleno y totalmente vacío.

Para afirmar esto VB cita (en su obra *Epílogo*¹⁴) una «afirmación fundamental» de santo Tomás que traduce: «ser real significa algo completo y simple, pero sin existencia en sí»¹⁵, y acota VB «sino en los entes particulares». Es decir, el ser no es el ente sino que se da en cada ente, pero cada ente no posee una «parte» del ser real sino todo entero porque el ser real no es subdivisible. Y así funda su filosofía poniendo al centro la «diferencia ontológica» que puede ser expresada en términos tomistas (*essentia-esse*) o en términos heideggerianos (ser-ente), porque el ser sólo puede ser real en el ente singular y así la plenitud de ser sólo llega a ser real en el ente singular.

Vayamos por partes. Primero VB saca totalmente de contexto el texto tomista. Además agrega la palabra «real» a la traducción de *esse* de modo totalmente gratuito y tuerce así las palabras de santo Tomás para encuadrarlas en su interpretación, al igual que la aclaración final del texto.

En el texto citado, santo Tomás, se pregunta si en Dios hay potencia (*Utrum in Deo sit potentia*). Luego de distinguir los dos tipos de potencia (activa y pasiva) santo Tomás dice que a Dios «máximamente le compete la potencia activa, pues la potencia activa se dice en cuanto es principio de la acción» y hace una aclaración, ya que nuestro modo de expresar las perfecciones divinas es a partir de sus efectos y como no hay ningún efecto de

¹³ En la misma línea afirma en otra de sus obras: «el hecho de que el ente sólo puede ser real mediante la participación en el acto de ser, remite a la antítesis integradora de que la plenitud del ser sólo llega a ser real en el ente singular; pero el hecho de que el ser (heideggeriano) pueda explicarse sólo en la existencia (espíritu) comprende la dependencia del ser con respecto a lo existente y, de este modo, su no-subsistencia» (H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, V 568).

¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1998, 47.

¹⁵ *Esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens*; S. T. DE AQUINO, *De Pot.*, q. 1, a. 1.

Dios que carezca de imperfección (en el sentido de limitación o de potencia) debemos distinguir en Dios, cuando le atribuimos alguna propiedad de sus efectos, lo que tiene de perfección ese efecto, para atribuírsela a Dios, y lo que tiene de imperfección para no atribuírsela. Y así pone el ejemplo de los nombres ser y sustancia. El «ser significa algo completo y simple, pero no subsistente; mientras que sustancia significa algo subsistente, pero sujeto a otra cosa». Para finalizar diciendo que cuando le atribuimos la potencia activa a Dios, debemos purificar en el significado de potencia activa, lo que tiene de imperfección.

Santo Tomás en *De Pot* 1,1 no está hablando del acto de ser o del «ser real» como dice VB sino del significado de la palabra ser (del verbo ser en infinitivo, y por eso no habla del ser real sino en abstracto) en cuanto puede ser atribuida a Dios (indica así una perfección abstracta, que por lo mismo expresa mejor la simplicidad de Dios). Lo mismo hay que decir del significado de la palabra sustancia en cuanto que hace referencia a la subsistencia, perfección que también posee Dios. «Por tanto, ponemos en Dios sea la sustancia que el ser, pero la sustancia en razón de la subsistencia y no en razón del sujeto; en cambio el ser en razón de la simplicidad y perfección, y no en razón de la inherencia, por la cual está unido a algo»¹⁶.

2. El ser ¿es algo vacío (VB) o plenitud de acto?

Llegados a este punto nos podemos preguntar ¿el acto de ser, para santo Tomás, no tiene «existencia en sí»? Respondemos distinguiendo. El ser en cuanto *Ipsum Esse*, negamos rotundamente, ya que el ser en cuanto acto es lo más pleno de actualidad y por tanto a lo que máximamente le compete subsistir y justamente todas las cosas son y subsisten en la medida en que reciben un *esse* creado por participación del *Ipsum Esse*. «El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. De hecho no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino en especial como lo recibido al recipiente. Pues cuando digo *ser* del

¹⁶ S. T. DE AQUINO, *De Pot.*, q. 1, a. 1.

hombre, o del caballo, o de otra cosa, este mismo ser es considerado como formal y recibido, no como algo al que le compete ser»¹⁷.

El ser, en cuanto acto de ser participado en las criaturas, se puede decir que no subsiste, en cuanto que justamente la condición de participado implica alguien que lo participe, lo reciba y limite. Justamente el ser en sí mismo no dice limitación ni participación alguna y por eso no existe en cuanto participado en sí mismo ya que es el *Ipsum Esse*. En cuanto participado existe solo unido a algo, precisamente a aquello que lo participa. Gracias a esa participación del *esse*, aquello que lo participa recibe la subsistencia. «Porque la sustancia de un ángel no es su ser (esto sólo le compete a Dios, al cual el ser se le debe por sí mismo y no por otro), hallamos en el ángel su sustancia o quiddidad, que subsiste; y su ser, por lo que subsiste, y así por el acto de ser se dice que es, como por el acto de correr decimos que se corre»¹⁸. De acá que podemos decir que, en cierto modo, el acto de ser en las participaciones creadas se «degrada» para ser recibido como participado por una esencia.

VB no llega a captar toda la profundidad del *esse* tomista, acto real, constitutivo ontológico del ente y acto de todos los actos. Y por eso termina resolviendo la instancia real de la composición real en una instancia fenomenológica de la presencia.

No ha entendido la noción metafísica de participación y por eso no logra comprender que la diferencia entre cada uno de los individuos de una misma especie no es una diferencia accidental (del orden dinámico) sino real en el orden del ser. Así para VB «todo cuanto un individuo humano es o hace, lo es y lo hace como acuñación de una posibilidad de *la esencia hombre, que comparte idénticamente con los otros hombres*; y, sin embargo, todo cuanto es y hace nunca es algo abstracto, sino siempre la expresión de su esencia concreta, personal, irrepetible. *En esto se hace patente lo inabarcable del concepto de unidad, que busca centrar al ser particular tanto del lado de la especie como de la individualidad*»¹⁹, lo cual está muy lejos de la univocidad formal y de la analogía real de la que habla santo Tomás gracias a la noción metafísica

¹⁷ S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3^{um}.

¹⁸ S. T. DE AQUINO, *Quodl.*, IV, q. 9, a. 1.

¹⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 165. Cursivas nuestras.

de participación: «todos los animales son igualmente animales, pero no son animales iguales, sino que uno es más animal y más perfecto que otro»²⁰.

Tampoco VB comprende la participación trascendental. Según la cual cada esencia participa del acto de ser, y, por lo mismo, es acto único e irreplicable en cada ente. En este sentido, es totalmente coherente en su interpretación cuando habla de la «no-subsistencia» del ser, ya que lo comprende en un plano horizontal, como la presencia en función de la apertura infinita del ente. No entiende que el *esse* es la perfección por excelencia, de modo tal que sólo al *esse* le corresponde subsistir, existir; mientras que a todas las cosas le compete en la medida en que participen el *esse*, es decir, en cuanto son entes por participación. Además gracias a la participación estática del ser es que se puede dar un crecimiento en el orden dinámico (no del *esse*), la dinámica de los actos segundos que es la dinámica de la libertad en las criaturas racionales.

Así el ser –que es lo más perfecto y aquello que deseamos alcanzar en la vida eterna: la contemplación del *Ipsum Esse*, Dios– pasa a ser en VB algo misterioso que nunca podremos conocer, porque en caso de conocerlo se prostituiría (¡sic!) y empezaría a ser aburrido (¡sic!). Es precisamente por esto que la futuridad es lo que hace valiosa la vida, por eso la vida eterna no es otra cosa que un futuro eterno mientras que la perdición eterna es una vida cuyo presente se reduciría al pasado: «la vida eterna sería el perfecto cumplimiento del eterno incremento ínsito en el ser mismo; sería el comparativo de la vida convertido en estado. En la eterna condenación, por el contrario, la existencia quedaría vacía de esta abundancia cada vez mayor; la inutilidad y el sinsentido del ser se convertirían en estado»²¹.

En definitiva el ser «no es Dios, ni se identifica tampoco con el ente finito... El ser es descrito como simple, infinito, universal, sagrado y divino, pero al mismo tiempo como vacío, nulitario, la “nada-de-todo-esto”, debido a que no es subsistente en sí mismo, sino en los entes finitos»²².

²⁰ *Omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia, sed unum animal est altero maius et perfectius*, S. T. DE AQUINO, *De Malo*, q. II, a. 9, ad 16^{um}.

²¹ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 194.

²² E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser. Una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Santandreu Editor, Barcelona 1994, 446.

II. La gnoseología balthasariana

En el volumen que estamos analizando se presenta una concepción del conocimiento que dista bastante del realismo tomista. Si bien busca mantenerse en una línea cercana a éste, por adoptar una posición que integra posiciones tan diversas como son el kantismo y el tomismo, no lo logra ya que termina empantanado por el mismo presupuesto de «integración» del que parte²³.

VB parte del hecho de que el conocimiento es una relación que se fundamenta en la «libertad», tanto del sujeto cognoscente que conoce libremente como del objeto conocido que se da a conocer libremente. Relación libre que termina transformándose en un idilio amoroso, con lo cual, lo único que termina garantizando la objetividad del conocimiento es el amor. Toda esta analogía con la libertad puede parecer como una inocente presentación del conocimiento con el «justificable» propósito de salvaguardar la objetividad del mismo frente a un apriorismo de tipo kantiano, sin embargo, no es más que un intento de manipulación de la verdad y de la objetividad del conocimiento. Vamos por partes.

1. La *abstractio* y la *conversio* balthasarianas

VB tiene un modo particular de interpretar la abstracción desde el fantasma y la conversión al fantasma: «en esta múltiple actividad se realiza simultáneamente la ascensión de la intuición al concepto (*abstractio speciei a phantasmate*) y la inmersión del sentido espiritual en la intuición (*conversio intellectus ad phantasma*)»²⁴. Aclaremos dos cosas respecto de estas dos operaciones.

²³ Quizás sirvan como ejemplo de esto las siguientes citas: «Los conceptos sin intuiciones están vacíos; todo contenido de conocimiento, aun cuando trascienda los sentidos, comienza en los sentidos. El sujeto, en última instancia, no es libre de pensar como quiere» (H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 109). «La ilimitación del horizonte del ser que se manifiesta en todo conocimiento finito no presenta, ni a la mirada más minuciosa, estratos, secciones e incisiones, y, por consiguiente, a partir de la forma *a priori* del ser en general, se puede sin más esperar que a esta forma vacía le tocará un correspondiente cumplimiento *a posteriori*» (H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 256).

²⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 73.

En primer lugar, en la doctrina tomista son dos operaciones distintas, realizadas en distintos momentos y orientadas a fines diversos. En el texto VB las coloca como operaciones que se realizan al mismo tiempo y para el mismo fin.

En segundo lugar, *abstractio* y *conversio* tienen significados distintos para uno y otro autor. Para VB la abstracción significa interpretar la unidad de la intuición como unidad de sentido y de esencia que no existen en el sensible. En otras palabras, el sujeto, por ser espiritual, puede dar unidad a la multiplicidad que le viene de la sensibilidad. La vuelta (*conversio*) al fantasma sería la capacidad del sujeto para entrar en contacto con el fantasma para poder dar unidad a la multiplicidad de la intuición y justamente por eso son dos actividades que se realizan «simulatáneamente».

Textualmente: «el sujeto, al poder interpretar la unidad de la intuición como unidad de sentido y también de esencia, deduce de la imagen significación y conexión espiritual que en cuanto tales no existen en lo sensible. La imagen sensible es plana, pero, puesto que el sujeto tiene hondura significativa y gracias a ella conoce, puede ver la chata imagen en hondura perspectiva; puede avivar la inarticulada multiplicidad que se ofrece en la intuición al destacar los puntos esenciales y hacer retroceder al trasfondo lo inesencial; puede entender una cierta figura resultante como el efecto de una fuerza que se halla necesariamente detrás, aunque no aparece, lo intuido puede esclarecerlo al ordenarlo dentro de mayores conexiones y conceptos conocidos»²⁵. Por eso la abstracción es una especie de «adivinación creadora», ya que adivina lo espiritual en lo sensible.

Es cierto, se podría, con buena voluntad, interpretar que esta chatura y hondura de la que habla significa, en términos tomistas, la no inteligibilidad y la inteligibilidad de la especie antes y después de la abstracción y que esa adivinación creadora sería el proceso de abstracción, es decir, la iluminación del fantasma por parte del intelecto agente por la cual hace inteligible (espiritual según VB) el fantasma sensible. Pero no creemos que así lo entienda VB, ya que según esta interpretación benévola sería muy oscura o casi sin sentido la siguiente expresión: «Un sujeto, en su calidad de ámbito interior personal, libre y soberano, está muy lejos de ser una mera

²⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 73.

“tabla rasa”, en la cual pudiera inscribirse arbitrariamente lo que a uno se le ocurre. Esta tabla está hecha del material más costoso que el mundo conoce: de espíritu»²⁶.

De hecho, más adelante, cuando vuelve a retomar el tema para profundizarlo y así «arribar de nuevo, describiendo un círculo, a los mismos resultados, pero entendiéndolos con mayor profundidad»²⁷, describe las imágenes como lo «inesencial», porque las imágenes por sí mismas no tienen ni esencia ni existencia y por eso el sujeto se las tiene que dar: «se les proporciona esencia cuando se las interpreta como la apariencia de una conexión significativa que no aparece; existencia, cuando se las aplica como las manifestaciones de cosas inexistentes. Las imágenes exigen que se las comprenda según esta doble interpretación»²⁸. Es decir, una acción totalmente distinta a la acción del intelecto agente en la gnoseología tomista.

Para poder decir «el árbol es verde», como la imagen que recibe no tiene ni esa esencia ni esa existencia, y como las cosas no son perceptibles fuera de las imágenes, no puede tomar dicha experiencia de ninguna otra parte más que de sí mismo. «Desde él mismo, desde su propia sustancia, alimenta a las imágenes y les confiere jerarquía de representación del mundo»²⁹.

VB, después de estas afirmaciones, intuye que –como mínimo!– se lo puede acusar de falta de realismo. Para librarse de tal acusación, sobre todo que se tilde su sistema como un apriorismo kantiano, y tratando de tomar distancia de esta doctrina, afirma que «no hace esto sin fundamento; su acción no es una empresa temeraria y aventurera, obedece en ello sólo a su propia ley: proporcionar sentido a todo lo que le sale al encuentro. Su afirmación es tan espontánea que, en cuanto naturaleza, precede a toda reflexión libre»³⁰.

Pero, creemos que no basta decir que hay un fundamento y que se obedece a la propia ley al proporcionar una esencia al objeto conocido que

²⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 76.

²⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 134.

²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 136.

²⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 137.

³⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 137.

no procede de la imagen conocida sino de la misma subjetividad del cognoscente, para salvar el realismo. Mucho menos para colocarse en la línea del tomismo.

Es cierto que en la abstracción, según santo Tomás, el sujeto ejerce una acción y por tanto aporta algo. Este aporte fruto de la acción del intelecto agente es la inteligibilidad. Es decir, hace inteligible el fantasma y, por tanto, no le da un contenido (esencia) sino sólo un nuevo modo de ser.

Este aporte está muy lejos de ser la medición que hace el intelecto agente según VB y que es comprobada por el intelecto posible: «el conocimiento es siempre dador de medida y receptor de medida y, en esta duplicidad del medir y del ser medido, comienza y consiste la verdad. Es tanto “producida” (en cuanto *intellectus agens*) como “comprobada” (en cuanto *intellectus passibilis*) por el entendimiento cognoscente»³¹. El intelecto da las medidas que «están ya impresas (*species impressa*) por su receptividad en su ámbito interior, y gracias a su espontaneidad (en cuanto *intellectus agens*) se transforman en medidas conscientes, mensurables con su propia medida de la autoconciencia (*species expressa*)». Así el yo debe adecuarse y ajustarse «conscientemente a las medidas de las cosas insertas en él, alcanza su propia medida, adquiere su proporción y su estructura interior»³². Es primero dador de medida en cuanto que él con su propia medida examina los contenidos de verdad provenientes de fuera (por medio de las imágenes sensibles) y una vez medidos por él, con esa nueva medida, recibe medida el sujeto en cuanto yo, es decir, es receptor de medida³³.

La actividad del intelecto agente es, según la metáfora aristotélica, la de iluminar; por el contrario, según la metáfora balthasariana, es la de re-

³¹ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 44. Comillas nuestras.

³² H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 70.

³³ Muy lejos de la noción de verdad de santo Tomás: «esto es lo que agrega lo verdadero al ente, a saber, la conformidad o adecuación de la cosa y del intelecto, a la cual conformidad, como se ha dicho, se sigue el conocimiento de la cosa: así la entidad de la cosa precede la razón de verdad pero el conocimiento es cierto efecto de la verdad. Por lo tanto, según esto lo verdadero se puede definir de tres modos», (S. T. DE AQUINO, *De Ver.*, q. 1, a. 1) y sigue la triple definición de verdad: tomada materialmente es la cosa; tomada formalmente es la adecuación de la cosa y del intelecto; y tomada manifestativamente es la aparición del objeto.

flejar: «por eso el conocimiento de la verdad sólo es posible gracias a que el sujeto, en la íntima conjunción que en él se da entre sensibilidad y espíritu, puede por su parte reflejar inmediatamente el reflejo de la esencia en la apariencia. Este reflejo –es decir, el estar de todo lo receptivo en un ámbito inmediatamente más que sensible, precisamente espiritual– permite el paso posterior, el cual, ya que la apariencia en su movimiento regresa a la esencia para permitirle aparecer como tal, así también la intuición se resuelve en el concepto a fin de que a éste le sea posible comprender la esencia del ente»³⁴. Hay aquí un cambio de terminología, como muchos otros observables a lo largo de esta obra, que cambia sustancialmente la doctrina. En efecto justamente «reflejar en» es proyectar algo que se tiene en otra cosa, en este caso el reflejo de la esencia en la apariencia que nos viene de afuera. Algo totalmente distinto a iluminar, que es hacer visible lo que el objeto ya tiene.

Leamos con atención el siguiente texto de VB: «utiliza la imagen como eje central a fin de entrar en la interioridad del objeto a partir de la interioridad del sujeto. Que estas dos unidades no coincidan, que lo conocido no sea lo que conoce, sino que posea y exija su propio ámbito esencial y existencial, esto es propio de la primera e inexcluyente suposición de la interpretación misma de sentido. Esta suposición no se suprimiría ni se pondría en cuestión para el sujeto aún cuando a éste pudiéramos probarle que *todos los materiales con los que construye el mundo objetivo cuando conoce proceden efectivamente de su propia persona*. La procedencia subjetiva no atenta contra la legitimidad de una aplicación objetiva [...] Al proporcionar esencia y existencia a las imágenes, el sujeto resuelve el misterioso enigma de su revelación»³⁵.

Justamente por eso «sería incomprensible que el conocimiento intramundano renunciara a la autonomía del criterio subjetivo de la verdad»³⁶. Como veremos más adelante, este modo de entender la actividad del intelecto, tiene sus consecuencias a la hora de precisar qué se entiende por verdad.

³⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 153.

³⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 137. *Cursivas nuestras*.

³⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 254.

2. La analogía de la libertad en el conocimiento

En su gnoseología, también tiene sus consecuencias, la analogía con la libertad ya mencionada. VB, para garantizar la objetividad del conocimiento y defender a éste de una posición apriorística de estilo kantiano, según la cual el sujeto es quien da la forma en el conocimiento, atribuye una actividad al objeto, actividad que se presenta como libre.

El objeto es el que se revela, «aunque no puede adivinar ni deducir qué clase de despliegue experimentará» en el sujeto que lo reciba. Justamente por eso el encuentro entre sujeto y objeto es revelador, no sólo para el sujeto que conoce, sino también para el objeto, ya que «su encuentro los revelará el uno al otro, pero en la revelación del otro estará al mismo tiempo para ambos la revelación de sí mismos que no puede realizarse sino en el otro»³⁷.

Justamente por eso no es lo mismo para el objeto ser conocido que no serlo: «nada sería en la investigación de la esencia de la verdad más funesto que el supuesto de que el mundo de los objetos fuera un cosmos en sí cerrado, que no necesitara del mundo de los sujetos de un modo esencial sino a lo sumo accidental»³⁸. Porque si esto fuera así, implicaría que el mundo de los objetos sería inmóvil «y en su falta de necesidad tendría, por así decirlo, rasgos divinos». Por eso los objetos para ser ellos mismos necesitan del sujeto que los conoce, al igual que una planta necesita de los elementos de la naturaleza para vivir.

Al realismo ingenuo, que no logra ver este desarrollarse del objeto en el sujeto, «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 hallazgo de la verdad»³⁹. Por eso, este intercambio es «el necesario desenvolvimiento en que se proclama por primera vez su plenitud interior»⁴⁰.

Gracias a esta libertad el objeto no se manifiesta ni se deja conocer sin más por cualquier sujeto, porque «podría ocurrir que un objeto tuviera

³⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 63.

³⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 64.

³⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 66.

⁴⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 67.

motivos para no querer considerarse simplemente presa indefensa del conocimiento ajeno. Podría ocurrir que no quisiera entregarse simplemente al primero que llegara con la pretensión de cogerlo e incorporárselo»⁴¹.

Por eso, cada cosa tiene un ser autónomo que le da su valor único: «el valor del ser-para-sí». Si el sujeto pudiese captar el ser específico que ellas encarnan, el objeto sería «objeto para un sujeto» y no se podría hablar ya de libertad en su revelación porque «no intervendría con ninguna palabra personal en el proceso del conocimiento». Y por eso, «en un mundo en el que tal sucediera, la existencia perdería todo sentido, pues el ser habría perdido aquella única propiedad que hace apetecible su posesión: su respectivo carácter único e irrepetible y con ello su intimidad» y por eso «lo que ya no existiría sería el misterio esencial que circunda a todo ente que es para sí. El progreso del conocimiento echaría una fría y cruel luz sin sombras en todos los rincones, y no habría ninguna posibilidad de sustraerse a este sol abrasador. *El ser sin misterio estaría como prostituido*»⁴².

Pero gracias sean dadas a Dios que esto no sucede porque «a la espontaneidad del sujeto se opone, en forma limitativa, la respectiva espontaneidad del objeto»⁴³.

Si el objeto es libre para darse a conocer a quien quiere y dar a conocer lo que quiere, también el sujeto es libre de conocer lo que quiere. Cuando VB habla de la libertad del sujeto hace referencia a la «posibilidad de dirigirse personalmente al objeto, de salirle al encuentro, por así decir, mediante una especial atención».

El hecho de que haya libertad tanto por parte del objeto como también por parte del sujeto es lo que permite que la verdad se dé en una relación de libertad, por eso esta libre atención del sujeto «es necesaria para el total éxito de la relación de verdad, aún cuando sea expresamente confiada a la libre decisión de quien conoce»⁴⁴.

⁴¹ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 83.

⁴² H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 84. Cursivas nuestras.

⁴³ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 85.

⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 113.

Este doble aspecto del conocimiento expresado en términos de libertad es lo que le permite a VB introducir más adelante un tercer elemento que es indispensable para el conocimiento: el amor, «la voluntad de abrirse del objeto existente y la voluntad de abrirse receptivamente del sujeto cognoscente son sólo la doble forma de una entrega que se manifiesta de estos dos modos. Con esto se ha llegado a comprender que el amor es inseparable de la verdad»⁴⁵.

El amor pasa a ser algo fundamental en la revelación de la verdad, más allá de que «es posible que alguien que no ame conozca también datos exactos. Pero su entendimiento se asemeja a la mirada del miope: aguda, más aún, agudísima para sectores parciales, es incapaz de abarcar amplias perspectivas de la verdad»⁴⁶.

Justamente es el amor quien permite que la verdad, que cada hombre administra, sea verdad y no mentira. VB plantea el problema de la administración de la verdad con la siguiente pregunta «¿cuándo debe revelarse, a quién, hasta dónde y de qué modo?»⁴⁷. Y da una primera respuesta, bastante coherente por cierto: es tarea de la virtud de la prudencia, que regula las acciones, «hace ver lo lícito y lo ilícito de una acción». Pero, no contento con esta respuesta, más adelante precisa que «tampoco la virtud de la prudencia, a la que compete la aplicación espontánea, productiva de lo abstracto a lo concreto, puede justificar sólo por sí misma esta acción inventiva que siempre es una operación genuinamente creadora» y por eso tiene que mirar a otra norma que es «o el egoísmo o el amor».

Así –sigue explicando– un hombre puede ser muy prudente manifestando una verdad, pero si se puso «como norma admitir en sí sólo aquella verdad que él oye con gusto, que encaja en su idea preconcebida y que no estorba su satisfacción tranquilidad», si bien eligió decir una verdad con gran prudencia no está en la verdad, porque «quien participa de la verdad sólo en provecho propio [...] tiene en sí mucho más de mentira que de verdad»⁴⁸.

⁴⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 112.

⁴⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 112.

⁴⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 122.

⁴⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 123.

Por eso, es necesario el amor. El amor se convierte en algo que no puede ser separado de la verdad. Es el que nos hace comunicar desinteresadamente la verdad y nos abre desinteresadamente a la recepción de lo que nos quiere comunicar el otro.

«Es posible, por tanto, que fuera del amor exista un remedo de la verdad; es posible ser tratado con frases que, vistas formalmente, encierren verdad, que son quizás hasta irrefutables, pero allí no puede darse aquella verdad que es la única que hace realmente verdaderas todas las frases particulares»⁴⁹.

III. La noción de verdad

Con todos los presupuestos ontológicos y gnoseológicos establecidos por VB se comprende mejor el significado de «libertad, intimidad y misterio»⁵⁰ con que cualifica a la verdad.

Estos tres calificativos aplicados a la verdad hacen que la verdad mundana esté como «condicionada», por decirlo de algún modo, al amor y a la situación. Por un lado, el carácter de intimidad se da gracias a la libertad. El objeto se revela en la medida que quiere. Sería violar la intimidad del objeto si el sujeto pretendiese conocer más de lo que el objeto le quiere revelar. Por eso es necesario que se dé una relación amorosa entre sujeto y objeto, según la cual el objeto por amor se revela y el sujeto por amor quiere conocer la verdad y transmitir esa verdad conocida. De allí que el «*amor*» se transforma en la medida de la verdad y hace que se respete la intimidad de la misma.

Justamente por eso «todo develamiento que no está al servicio del amor es un exhibicionismo semejante al que, como tal, atenta contra las leyes más íntimas del amor»⁵¹. Gracias al amor, cualquier «amante» –sujeto que conoce– respetará el misterio de la persona ajena y «renunciará también a recibir las llaves del misterio ajeno en caso de que le sean ofrecidas por su poseedor, pero no para el provecho espiritual de éste. No se hará

⁴⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 123-124.

⁵⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 261.

⁵¹ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 125.

cómplice de un uso impropio, extraño y exhibicionista de la verdad, no prestará a eso sus oídos. Con sumo cuidado, inclusive con recelo, utilizará aquellas posibilidades, como la de la hipnosis, que le abren sin misterio una vida anímica ajena, y reflexionará siempre cuán próxima está a la prostitución esta entrega de la libertad e intimidad»⁵².

Por otro lado, gracias a que el objeto no carece de derechos respecto al sujeto, sino que conserva su intimidad, todo objeto está circundado de misterio. La interna vitalidad de la relación de la verdad que se presenta como libertad e intimidad, hace que la verdad sea misteriosa. El ser en el objeto se dona parcialmente y por eso el ser nunca queda totalmente develado porque perdería el misterio. En el fondo es la libertad la que permite que el ser sea algo misterioso y por tanto que también lo sea la verdad.

En el supuesto caso que las cosas no tuvieran una esfera reservada sólo a ellas, esfera poseída por derecho propio, un ser cognoscente podría captar su ser específico y así el objeto no aportaría ningún dato personal, pero «en un mundo en el que tal sucediera, la existencia perdería todo sentido, pues el ser habría perdido aquella única propiedad que hace apetecible su posesión: su respectivo carácter único e irrepetible y con ello su *intimidad*. En un mundo semejante [...] lo que ya no existiría sería el *misterio* esencial que circunda a todo ente que es para sí»⁵³.

Por eso, en el conocimiento «cada nuevo ahondamiento en la esencia volvía siempre a remitir al hecho del existir aquí, hecho primario que ningún saber puede agotar, como un milagro misterioso cuyo desnudo *aquí* no significa pobreza sino plenitud de ser. Con lo cual resulta ahora claro que, lo mismo que el ser no puede ser develado en todo su conjunto, ya que es propio de su esencia ser siempre más rico que lo que de él puede verse y aprehenderse, tampoco la verdad del ser puede dejar de ser la morada de un misterio»⁵⁴.

Como el presente es una forma del ser dinámica (gracias a la libertad) también lo es la verdad ya que «lo que se aplica al ser es válido también para

⁵² H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 125-126.

⁵³ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 84. *Cursivas nuestras*.

⁵⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 133.

la verdad»⁵⁵. Por eso la verdad es sólo «situación». Aunque –aclara– esto no va contra la universalidad de la verdad, de allí que «no es preciso recalcar una vez más que el carácter de situación no causa ningún estrago a la “validez universal” y a la “supratemporalidad” de la verdad»⁵⁶.

1. El amor como garantía de la verdad

¿Qué se entiende al decir que el «amor» es el marco adecuado para la verdad? Significa que no importa tanto si lo que digo es verdad o no. Lo importante es si lo digo con amor o sin amor. Si lo digo con amor, el amor hace que lo que digo sea verdadero o, al menos, que contribuya a la verdad. En cambio, si lo que digo, lo digo sin amor, contribuirá a la mentira y nunca colaborará con la causa de la verdad. Lo que acabamos de decir en modo irónico –y que esperamos no sea lo que personalmente piensa VB– se deduce rigurosamente de su pensamiento.

«Pero, desprendidas del movimiento fundamental del amor, todas estas frases formalmente correctas permanecen al servicio de la mentira, y con su “verdad” contribuyen al incremento de la mentira. Inversamente, es muy posible que el amor se equivoque en detalles. Pero este error no es grave ni dañino porque se mantiene inmerso en el amplio movimiento del amor que, como tal, jamás se engaña. *Dentro del amor un error formal no puede dañar, mientras que toda verdad empleada fuera del amor sólo puede actuar en forma destructora*»⁵⁷.

⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 194.

⁵⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 195.

⁵⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 124. Cursivas nuestras. VB no explica qué entiende por un «error formal», pero –al menos en la doctrina tomasiana– lo que hace que el error pase de material a formal es la voluntariedad: «hay falsedad material por ser el dicho falso; falsedad formal, porque se dice voluntariamente lo que es falso, y falsedad efectiva por la voluntad de engañar. Sin embargo, lo esencial en la definición de la mentira se toma de su falsedad formal, es decir, de la voluntad deliberada de proferir algo falso. De ahí la etimología de la palabra mentira: mentira es lo que se dice contra la mente», y más adelante aclara «quien dice una falsedad con voluntad de decirla, aunque resulte que lo que dice es verdad, su acto en cuanto voluntario y moral de suyo es falso, y sólo casualmente resulta verdad» (S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 110 a. 1).

Y concluye: «quien busca la ley de la administración de la verdad, sólo necesita mantenerse en el amor para no incurrir jamás en faltas»⁵⁸.

Es también el amor el que asegura que la visión del hombre sea amplia y no se cierre a un sector de la verdad. Porque «la culpa del hombre no reside en el hecho de que el hombre conozca sólo una sección de la verdad infinita, sino en el hecho de que se contente con esta sección, se bloquee contra perspectivas que amplían y complementan, y se separe así de la fuente viva de la verdad». Pero lo que nos libra de esto es el amor: «en el amor se abre a sí mismo sin condiciones, y por eso está abierto también a toda verdad que le excede a él y a su personal punto de vista. En el amor está dispuesto a hacer valer más que lo que él puede ver y juzgar. El amor es esa receptividad que da crédito a toda verdad ajena para revelarse como tal. Es el *a priori* más amplio que existe, pues no presupone otra cosa»⁵⁹.

«El amor es lo contrario de la actitud sectaria de creerse siempre en posesión de la verdad. Está inclinado a hacer valer antes la verdad ajena que la propia». Porque «*Lo auténtico de la verdad se muestra en que la verdad parcial está siempre dispuesta a renunciar a sí misma cuando la totalidad de la verdad está en juego*». Esto gracias al amor. El amor es entrega y renuncia y entonces es el que permite que renunciemos a una verdad por otra verdad: «así, la renuncia del amor a la verdad parcial, en virtud del amor, es una forma suprema de la revelación de la verdad»⁶⁰.

2. La verdad como situación

¿Qué significa: la verdad mundana es situación? Significa que la verdad que cada uno conoce es la verdad mía, tuya, suya y nada más. Es decir, algo que contrapesa a la verdad universal. Por tanto, la verdad de cada sujeto empieza a tener la unidad propia de cada uno y no puede ser objeto de trueque.

«En tanto todos los puntos de vista particulares participan de una única verdad, es posible compararlos, coordinarlos, ordenarlos en vistas a

⁵⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 124.

⁵⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 128.

⁶⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 129. *Cursivas nuestras*.

una unidad, si bien nunca totalmente realizable [...] Todos los sistemas de pensamiento que se excluyen entre sí sólo con un afán polémico tienen un efecto pernicioso y se hacen sospechosos de estrechez espiritual, mientras que aquellos que superan las respectivas estrecheces de los puntos de vista limitados mediante una positiva abertura hacia un punto de vista más amplio, actúan liberadora y constructivamente»⁶¹.

Así un sujeto, jamás puede prescindir de la relatividad en su punto de vista. Por tanto su perspectiva es algo permanente, pues un sujeto que prescinda de su punto de vista y que además su punto de vista coincida con el punto de vista absoluto, significaría «que el pensador individual, secretamente, sería idéntico al espíritu universal que recorre todos los puntos de vista. Tal sujeto pensante estaría en inminente peligro de incurrir, o de haber incurrido ya, en una imperdonable distracción al salirse de su situación personal y por consiguiente de su propia verdad»⁶².

Esto no quiere decir, más allá de lo paradójico, que la verdad como situación va contra (o no esté contenida en) la verdad universal –por más que el sujeto al conocerla se salga de su propia verdad– porque la verdad una sólo existe en los individuos donde se realiza, ya que «una consideración de la verdad que prescindiera de este carácter concreto sólo se ocuparía de una abstracción»⁶³. Así como el ser específico sólo existe realizado en los individuos así la verdad universalmente válida se encuentra en todas las singularizaciones de la situación.

VB para no ser acusado de relativismo y subjetivismo habla de una contradictoria función que se debe dar en el diálogo común con los demás: «ha de aplicarse para eso a una doble y aparentemente contradictoria función: manejar, por un lado, su particular punto de vista de un modo tan dinámico y relativo que no perjudique el descubrimiento y construcción de la verdad común de la situación. Por tanto, se le exige de nuevo la fundamental renuncia a la perspectiva personal a fin de que, en virtud de este sacrificio, no sólo encuentre la verdad universal, universalmente válida, sino que ante todo contribuya a formarla. Por otro lado, precisamente en el

⁶¹ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 183-184.

⁶² H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 184.

⁶³ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 195.

encuentro, tiene que cargar sobre sí una elevada y personal responsabilidad ante la verdad»⁶⁴.

Adquiere nuevamente importancia el amor porque «toda verdad está en última instancia al servicio del amor, y el amor basta para ver y hacer valer la verdad ajena, con la única condición de que sea realmente verdad»⁶⁵. Así la verdad pasa a ser una posesión común de los que están en el amor y quien afirma una verdad afirma de modo inclusivo todas las demás verdades, al modo como el que ama realmente a un hombre ama a la vez en potencia a todos los hombres.

Justamente por eso la verdad se da en la historia. La historia reúne la totalidad de las perspectivas individuales y así «para el individuo que vive dentro de la historia universal, la respectiva decisión no habrá de regirse exclusivamente por lo que exija su presente privado, sino también por lo que su comunidad, su cultura, su época le presentan como verdad y le exigen como tarea en consecuencia [...] Con ninguna abstracción válida se puede desprender de la modulación y coloración histórica de la verdad, a fin de elevarse así hasta la planicie de una verdad pretendidamente eterna a la que faltaría todo carácter decisivo de lo histórico, a un reino de valores y conexiones supratemporales»⁶⁶.

La verdad del mundo sólo se encuentra concretada en todos y cada uno de los pueblos y culturas humanas que se han dado y se darán en el futuro. «Pero con esto, una vez más, no expresamos un relativismo histórico, pues lo que se despliega y se concreta de este modo no es un desordenado caos, no sin fundamentación en la unidad del ser humano, sino la verdad una e idéntica que es la esencia una e idéntica del ser humano en cuanto joven, hombre maduro y anciano»⁶⁷.

Así como la naturaleza humana abstracta sólo existe realizada en cada individuo y para conocer esta esencia no puede hacerse más que viendo el curso de esta vida, así también la «verdad universalmente válida» sólo

⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 197-198.

⁶⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 198.

⁶⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 199.

⁶⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 199.

existe realizada en las distintas situaciones en las que se encuentran los individuos. Para conocer la verdad debo conocer como se ha desarrollado en todas y cada una de las situaciones. En definitiva –se sigue lógicamente– conocer la verdad es conocer lo que cada uno opina (la verdad de la situación de cada uno, en terminología balthasariana) y que ninguno imponga su opinión a nadie.

Por eso concluye: «Sin duda, la verdad que se manifestó a los grandes pensadores de todos los tiempos es en su esencia siempre la misma, y esta unidad nos permite cotejar los sistemas de Platón y Aristóteles con los de Tomás, Kant, Hegel, y extraer de la confrontación nuestras conclusiones. Sin embargo, ellos también pensaron dentro de una situación personal, política y de la historia universal, y la verdad que se les apareció fue una verdad que se había concretado en una determinada época. Este punto de vista pone un límite a la abstracción, para invitar a quien la realiza a tomar en cuenta en su juicio también lo único e irrepetible de la respectiva situación histórica»⁶⁸.

★ ★ ★

Más allá de que haría falta un análisis más profundo del sistema balthasariano para sacar a la luz los principios sobre los que se apoya (si es que los tiene, ya que su mismo método de integración y el parecido de muchos pasajes del volumen con autores como Kant, Heidegger, Gadamer, etc., hace sospechar que su filosofía más que tener una unidad propia es un eclecticismo⁶⁹), lo desarrollado hasta acá muestra claramente que no entiende la noción metafísica de participación, eje central del pensamiento del Doctor Angélico, por lo cual su doctrina no está enmarcada en esta gran tradición. A modo de puntualización de lo expuesto podemos decir:

- El ser balthasariano es un ser superficial, que se queda en el plano fenomenológico u horizonte temporal y no alcanza la profundidad metafísica del *esse* de santo Tomás.

- Por esta misma razón, la metafísica balthasariana no es tal ya que su ser no puede salir de la inmanencia mundana y por eso no supera los límites

⁶⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 200.

⁶⁹ Incluso, toda su doctrina de la verdad como situación, parece ser toda una defensa solapada del eclecticismo.

del existir, no entiende al ser como acto de todos los actos, ni mucho menos llega al *Ipsum Esse* cumbre del pensamiento tomasiano⁷⁰.

- Esto lo lleva a tener que hacer malabares para poder encontrar una concepción del conocimiento que frente a este «ser fenomenológico» al que arriba no se caiga en cualquiera de los tres peligros por él mismo evidenciados: escepticismo, empirismo y racionalismo o idealismo místico. Malabares, como la analogía de la libertad, que lo hacen desviar de la senda del realismo tomista.

- Porque gracias a la libertad es que el ente se manifiesta. Así la verdad deja de ser una propiedad trascendental del ente que sólo le añade algo de razón, para pasar a ser un estado del ente, el estado de abierto del ser (decir-se), estado que le da al ente su valor, es decir, el ente necesita comunicarse (decir-se) para valer algo. Y por tanto esta libre revelación que es regulada por el amor y se da en una determinada situación agrega algo al ente.

- El amor como garante de la verdad no es otra cosa que una manipulación de la verdad para que cada cual diga lo que quiera, sin necesidad de justificar lo dicho, ya que basta decirlo «con amor» para que no sea mentira.

- La verdad como situación es un cerrarle las puertas a la verdad y a todo verdadero diálogo acerca de la verdad, ya que dos puntos de vista diametralmente opuestos pueden tener -iy tienen!- razón.

Decíamos al comienzo que VB considera que para hacer teología es necesario hacer una filosofía seria previamente; todo este ensayo que nos ofrece no es «más que otro viaje de exploración emprendido *proprio Marte* hacia la verdad»⁷¹, terminó *proprio* «*stellatu*» muy lejos de la verdad por muchas razones: por el cambio de contenido que da a lo largo de la obra a expresiones que en el tomismo tienen un significado preciso, al igual que lo hace con términos propiamente teológicos como el de sobrenatural, mi-

⁷⁰ «El *esse* recibe la cualificación esencial y distintiva de “*actus*” primero y último de modo tal que es el único acto que puede y debe existir “*separato*” y es Dios mismo, obteniendo así una posición metafísica incomparable. Las criaturas son en cuanto tienen el *esse* participado, que es el acto profundo quiescente, inaccesible directamente sea a la esfera perceptiva como a aquella formal: esto es propio de la consideración metafísica y es exclusivo de la metafísica tomista», (C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, S.E.I., Torino 1960, 60).

⁷¹ H. U. VON BALTHASAR, *Verdad...*, 29.

lagro, confesión, santidad; por citar a santo Tomás sacándolo de contexto; por usar una terminología sexual para describir la relación del cognoscente con lo conocido ofuscando más el problema, incluso desvirtuando el mismo concepto de amor al reducirlo a esta relación; por el método de integración sin ningún tipo de discernimiento; por la cantidad de contradicciones que se encuentran en la misma obra; pero sobre todo porque lejos de ser un aporte y profundización del tomismo lo termina oscureciendo, desvirtuando y descarrilando⁷².

Por eso estimamos que está muy lejos este viaje emprendido por VB de la especulación tomista tan alabada por la Iglesia. «Santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón»⁷³.

⁷² Por esto creemos que las palabras que dirigió S. S. Benedicto XVI a los seguidores de VB, más que un incentivo para los cristianos a estudiarlo, son una especie de salvavidas dirigido a quienes ya estudian esta teología, y que por tanto deben verla como la teología de quien «comprendió profundamente que la teología sólo puede desarrollarse con la oración que capta la presencia de Dios y se abandona a él con obediencia» (BENEDICTO XVI, *Mensaje a los participantes de un Congreso Internacional sobre el teólogo Hans Urs von Balthasar*, 06/10/2005, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20051006_von-balthasar_sp.html) porque si se comprende su pensamiento desde el rigor filosófico de su sistema y no dentro de la obediencia de la fe, estimamos que llevará a consecuencias nefastas para la fe católica.

⁷³ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 78.