

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Schulz, Michael

La cuestión del ser y la Trinidad

Teología y Vida, vol. L, núm. 1-2, 2009, pp. 165-184

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214691012>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Michael Schulz
Universität Bonn, Alemania

La cuestión del ser y la Trinidad

1. INTRODUCCIÓN

Hans Urs von Balthasar plantea la cuestión del ser a la luz de la revelación de la Trinidad. El misterio trinitario ofrece la contestación: Sentido y significado del ser es don y amor. La realidad del amor implica otras categorías que determinan igualmente el ser: no sólo unidad, sino además relación (alteridad, diferencia), receptividad, libertad y acontecimiento (historia). Estas implicaciones –en parte ya presentes en la historia del pensamiento por el influjo del cristianismo– indican el contenido de una ontología trinitaria y una transformación en la comprensión del ser. Queda la pregunta con respecto al estado epistemológico de esta ontología teológica: ¿le corresponde una mediación filosófica?

En este artículo se exponen y discuten aspectos importantes de la ontología de Balthasar; primero se trata de la ontología en general para clasificar el planteamiento del teólogo suizo.

2. LA CUESTIÓN DEL SER COMO PREGUNTA POR DETERMINACIÓN ÚLTIMA DE LA REALIDAD

“Ser es fuerza” que puede crecer y declinar. “Ser es fuerza” –con esta definición el franciscano flamenco Placide Tempels resume la ontología del pueblo Bantú de África. El hombre participa en esta fuerza, por eso vive. Dios, se identifica con la fuerza suprema (1). En su estudio “Filosofía Andina”, el teólogo protestante Josef Estermann se orienta al libro de Temples y busca unas fórmulas para resumir la cosmovisión y ontología de las etnias Quechua y Aymara. Él constata “La relación es... la verdadera ‘sustancia’ andina”, el ente se constituye como un nudo de relaciones (2). En este universo relacional un hombre aislado queda inimaginable, sería un hombre no-real, muerto. Parece que ontología y antropología se aclaran recíprocamente. De

(1) Placide Tempels, *Bantu Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg 1956 (1945), 27-29.

(2) Josef Estermann, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt 1999, 17, 109: “Die Beziehung ist ... die wahre andine ‘Substanz’”.

igual forma lo divino está relacionado con el universo de manera complementaria. Los atributos entitativos coinciden con los operativos (3).

Estos intentos de definir el núcleo de la realidad por un único concepto para desarrollar una hermenéutica de cosmovisiones étnicas resultan de estudios realizados por el pensamiento europeo, que conoce la idea de una ontología. Etnólogos pueden discutir sobre la posibilidad y legitimidad de esta hermenéutica ontológica que ciertamente lleva la sabiduría indígena a un sistema ajeno (4). Según muchos filósofos europeos la razón humana dispone de la capacidad cognitiva para poder identificar la dimensión crucial de la realidad representándola por un concepto. Quien busca entonces una mediación hermenéutica de culturas no-europeas al pensamiento europeo, busca una fórmula sintetizadora en ellas: fuerza, relación...

Si ponemos que la ontología hermenéutica (de Tempels o Estermann) revela también una de sus características sistemáticas, parece evidente que la ontología se define por su apertura también a dimensiones y conceptos que no estaban en su centro cuando nació como reflexión sobre el $\ddot{\text{o}}\nu \text{ } \dot{\text{h}} \text{ } \ddot{\text{o}}\nu$ en la filosofía aristotélica. En efecto, como dice Aristóteles, $\tau\ddot{\text{o}} \text{ } \ddot{\text{o}}\nu \text{ } \lambda\acute{e}\gamma\text{e}\tau\text{a}\iota \text{ } \pi\text{o}\lambda\lambda\text{a}\chi\text{h}\text{o}\text{s}$ (5). La ontología tiene su historicidad, contextualidad y plasticidad intrínseca.

3. LA CUESTIÓN DEL SER EN EL CRISTIANISMO

La ontología del germanista y teólogo de Suiza, Hans Urs von Balthasar presupone dicha apertura y variabilidad de la ontología respecto al centro conceptual. Fue el filósofo y obispo de Aquisgrán, Klaus Hemmerle, que en honor del septuagésimo cumpleaños de Balthasar publicó en 1976 un pequeño libro con el título *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (6). Hemmerle resume y desarrolla la ontología de Balthasar que coloca la idea de una unidad relacional en su centro, es decir, la estructura del amor y del don.

A diferencia del pensamiento de Aristóteles, Balthasar sigue la idea de Agustín que introdujo la categoría de la relación para explicar el modo de la existencia de Padre, Hijo y Espíritu (7), lo que inauguró una nueva etapa en la historia de la ontología. Aunque Agustín no aplicó la categoría de la relación al concepto de persona, la que entendió todavía como una realidad substancial, él conduce la ontología no solo en la dirección de lo relacional como lo substancial, sino al mismo tiempo a lo personal. Este desarrollo que encuentra su cumplimiento en la definición de la persona divina como *relatio subsistens* en la obra de Tomás de Aquino (8). Mientras que Aristóteles identifica la substancia concreta como el ser en su sentido propio, la teología de la Trinidad privilegió el ser más débil según la doctrina de las categorías aristotélicas: Como una relación presupone y depende de muchas condiciones,

(3) Cf. Estermann, 128-152, 265-313.

(4) Cf. Estermann, 17-55.

(5) Aristóteles, Metafísica VII Z 1.

(6) Cf. Klaus Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976 / *Tras las huellas de Dios: Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca 2005.

(7) Cf. Agustín, *De Trinitate* V 5.6 y 6.7.

(8) Cf. Tomás de Aquino, *S.Th. I* 29, 4 c “Personas ... divina significat relationem, ‘ut subsistentem’”.

por ejemplo de la amistad, Aristóteles cualificó el *accidens* relación como el ser más débil. Las implicaciones ontológicas del dogma de la Trinidad declaran lo más débil como lo más fuerte porque las condiciones de la relación de Dios existen eternamente: que el Padre engendra al Hijo y que el Padre y el Hijo espiran al Espíritu (9).

En su estudio sobre la trasformación del entendimiento clásico del ser en la baja Edad Media, el filósofo Rolf Schönberger expone estos efectos del cristianismo en la historia de la ontología (10). Los efectos son: la mencionada revalorización de la relación y de la diferencia. Además, la doctrina de la creación posibilita la cuestión propia del ser: una pregunta que no sólo apunta la esencia de una cosa, τὸ τι, ἥν εἶναι, la οὐσία o el ἔιδος o la diferencia ontológica entre δυνάμει ὄν y ἐνεργείᾳ ὄν, sino que se refiere al ser en su totalidad, no sólo a la esencia o forma, sino a la existencia en general. Parece que Agustín es el primero que pone la cuestión del ser en su última radicalidad: *Quid est esse, et non esse?* (11). Gottfried Leibniz repite la cuestión del ser y le da la forma clásica: Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien? (12) ¿Por qué hay algo en lugar de nada? Martín Heidegger recapitula otra vez esta pregunta por el Ser exponiendo la importancia de la nada para entender el ser: ¿Por qué es más bien el ente y no más bien la Nada? (13)

En vista del hecho histórico de que la fe en la creación posibilitó una radicalización de la pregunta por el ser, sorprende la tesis de Martin Heidegger que el teólogo o filósofo cristiano no tendría la capacidad de formular la pregunta por el ser porque sabría ya desde siempre la respuesta a esta pregunta: Dios (14). No obstante la respuesta provocó la pregunta. El *Liber de causis* de un anónimo autor árabe transmite una sentencia que muchas veces citan autores como Tomás de Aquino, Heinrich de Gent y Meister Eckhard: *Prima rerum creatarum est esse* (15). Es decir, la doctrina de la creación provoca una reflexión filosófica y teológica del sentido del ser. Además es la convicción de Balthasar que Tomás tiene la razón respecto a la importancia de la revelación de la Trinidad: La revelación de la Trinidad fue necesaria para pensar justamente de la creación –que no es resultado de una necesidad de Dios que, como bondad absoluta, tiene que comunicar su bondad creando. Como Dios es ya comunicación trinitaria de su bondad en sí mismo, como lo dice Buenaventura (16), no tiene que crear. El don del ser es un acto libre (17). Por eso se asombra del hecho que existe algo y no más bien solo Dios. Este asombro provoca la cuestión del ser.

-
- (9) Cf. Hans-Christian Schmidbaur, *Personarum Trinitas. Die trinitarischen Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (MThSt II/52), St. Ottilien 1995, 403.
- (10) Cf. Rolf Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (QSP 21), Berlin-New York 1986, 74-94.
- (11) Enarr. In Ps 38,22; CL 38,422 / zit n. Schönberger, *Die Transformation*, 86.
- (12) Leibniz, *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, en : ders., *Opuscules Metaphysiques / Kleine Schriften zur Metaphysik* (*Philosophische Schriften* 1, hg. v. Hans Heinz Holz), Darmstadt 1985, 414-437, acá § 7 p. 426.
- (13) Cf. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 11975, 22; ders., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1976, 2: “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”.
- (14) Cf. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 5s.
- (15) Cf. Schönberger, *Die Transformation*, 90s.
- (16) Cf. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 56s.
- (17) Cf. S.th. I 32, 1 ad 3; Hans Urs von Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 170.

Si Balthasar expone una ontología a la luz de la Trinidad, se presenta la pregunta de la epistemología. Para entender la cuestión, nos sirve una mirada en la historia: Mientras que pensadores de la alta Edad Media como Anselmo de Canterbury o Ricardo de Sn. Victor consideran la Trinidad un tema filosófico, otros, en su mismo tiempo, la conservan completamente dentro de la competencia teológica. Alberto Magno parece ser el primero que excluye una filosofía de la Trinidad. Tomás de Aquino le sigue (18) y reconoce en todos los planteamientos especulativos de la Trinidad sólo un valor explicativo *post factum revelationis*. Así se puede afirmar la posibilidad de procesiones espirituales e internas *in Divinis*, la procesión de un concepto o verbo (19). Pero la denominación de esta procesión con la palabra *generatio* la sabemos por la escritura, además de tratarse del engendramiento de una persona divina (20).

Estas reservas con respecto al acceso filosófico a la Trinidad resultan de la recepción y crítica de la metafísica aristotélica según la interpretación de Averroes (21). Averroes concibe la metafísica como teología: la metafísica es primera filosofía por su objeto supremo, el ente absoluto, de lo que se puede deducir todas las realidades, también las substancias separadas. Con la condición de que se pueda ya filosóficamente tener un conocimiento de Dios y de la realidad de él dependiente, los autores medievales ven el peligro que esta metafísica absoluta resuelva la necesidad de la revelación que trasciende la razón y revela el fin último del hombre: la visión beatífica de la Trinidad. Por la revelación y el carácter salvador de la fe se reclama una reducción del alcance que tiene la metafísica. ¿Cuál es la posición de Balthasar? El primo de Balthasar, el jesuita y obispo auxiliar de la diócesis de Chur en Suiza, Peter Henrici, apunta sobre su pariente: "Desde su primera hasta su última obra, Balthasar piensa cara a cara con Hegel" (22). Un motivo por esta discusión del planteamiento de Hegel es evidente: Con una intención apologética el filósofo luterano Georg Wilhelm Friedrich Hegel promueve otra vez una filosofía de la Trinidad que coincide con una ontología trinitaria. En la época de la Ilustración se critica en el nombre de la razón el dogma central de la fe cristiana. Immanuel Kant no vacila en burlarse de la Trinidad como algo especulativamente incomprensible y moralmente irrelevante. Al contrario, Hegel quiere demostrar que quien pretende deducir la necesidad de pensar a Dios, como Kant en su obra *La Crítica de la Razón Pura*, piensa a Dios sólo en la medida en que piense a Dios como Trinidad –o jamás ha pensado

-
- (18) Cf. S.th. I 32, 1. Walter Simonis, *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Froschammer* (FTS 12), Frankfurt 1972, 115-121; Franz Courth, *Trinität. In der Scholastik* (HDG II/1b), Freiburg 1985, 95-105.
- (19) Cf. S.th. I 27, 1.
- (20) Cf. S.th. 27, 1 "sed contra est quod dicit Dominus, Joan. 7: 'Ego ex Deo processi.'"; 27, 2: "sed contra est quod dicitur in Psalmo 2: 'Ego hodie genui te'".
- (21) Cf. Ludger Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, ed. Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder, Gangolf Schrimpf y Georg Wieland, Hamburg 1996, 165-186.
- (22) Peter Henrici, *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars*, in: *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, ed. de Karl Lehmann y Walter Kasper, Köln 1989, 237-259, aquí 247: "Von seinem ersten bis zu seinem letzten Werk denkt Balthasar Aug in Aug zu Hegel".

a Dios verdaderamente. Este Dios trinitario, que conoce en sí la alteridad, es capaz de revelarse porque queda idéntico consigo mismo en su contrario, lo finito. Por consecuencia no sólo el ser absoluto, sino también el ser finito es manifestación y explicación de la Trinidad: ontología es filosofía trinitaria. Por la importancia dada a la Trinidad, parece comprensible que teólogos se apropiaran de las ideas de Hegel (23) (por ejemplo: Karl Rahner, Walter Kasper, Wolfhart Pannenberg y Eberhard Jüngel o el filósofo católico Jörg Splett, entre otros). Por otra parte, queda dicho problema medieval: Si la Trinidad es un tema filosófico, se pierde un motivo para la necesidad salvífica y libertad de la revelación. En efecto, Hegel no desarrolla sólo la posibilidad de la revelación, sino además su necesidad divina. A pesar de la importancia de Hegel para el renacimiento de una reflexión trinitaria, Balthasar se distancia de Hegel así como los teólogos en general. La ontología de Balthasar a la luz de la Trinidad tiene que ser concebida de manera muy distinta. Vamos a ver en qué sentido.

4. APROCHE CRISTÓLOGICO Y LA KENOSIS TRINITARIA

Von Balthasar comparte la idea de que con el cristianismo empezó una nueva forma de la ontología que, por otro lado, tiende un puente a la ontología filosófica, es decir, que no le falta una mediación racional. La intuición principal de la ontología no tiene sólo una mediación trinitaria, sino primero, cristológica. ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ... ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, en el que existiendo en la forma de Dios, se despojó tomando forma de siervo (24). Suponiendo que Dios se revele como es en sí mismo, es decir, que revelación signifique autocomunicación de Dios, la kenosis del Hijo permite entender el ser eterno de Dios. El despojamiento y vaciamiento del Hijo eterno manifiesta la disponibilidad del Hijo de dejarse enviar al mundo –una disponibilidad que Balthasar entiende como respuesta al acto del Padre que engendra al Hijo: dándole, comunicándole, entregándole la vida divina. El ser absoluto es don y comunicación. Crucial es la idea de que la entrega del Padre que engendra y envía al Hijo, desvela la kenosis originaria del Padre. Balthasar no vacila en caracterizar esta kenosis del Padre como vaciamiento, abandono y renuncia a sí mismo, imprudencia. El habla del ateísmo divino jugando con el sentido doble en

(23) Menciono sólo la escuela de Tubinga, la parte evangélica Ferdinand Christian Baur que entiende la historia como lugar del desarrollo del espíritu divino, y Emanuel Hirsch y la católica: Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler, Franz Anton Staudenmaier und Johann Evangelist Kuhn los cuales buscan una mediación entre Dios y historia, o los teólogos católicos Anton Günther y Jakob Frohschammer, cuyos libros fueran indiciados. Günther vio una interrelación dialéctica entre el Dios trisubstancial y la creación como el otro negativo y trinitario de Dios como naturaleza, espíritu y hombre, la síntesis de los dos. Frohschammer recapituló en la línea de Agustín y Hegel la interrelación entre Trinidad y espíritu humano. No obstante de aspectos heterodoxos de unos planteamientos trinitarios del siglo XIX, la inspiración de Hegel no pierde su fascinación.

(24) Cf. Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, en; *Mysterium Salutis*. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik 3/2), Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 133-326, aquí 147-154; ders., *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 291s, 300-315; ders., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III/1. Im Raum der Metaphysik*, 2: Neuzeit, Einsiedeln 1965, 961s; cf. Thomas R. Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1990, 140ss, 278-284, 363-370.

alemán: ateísmo corresponde a la idea del estar-sin-Dios: Así el padre no está solo en y con su divinidad, sino da la divinidad como si no sobrara nada de su divinidad, como si el Padre estuviera sin Dios (25). Balthasar se da cuenta de la problemática de sus expresiones, sabe que casi está rompiendo la *analogia entis*. No olvida en general las comillas en las que pone todos estos términos porque no describen la Trinidad de forma unívoca; tampoco Balthasar quiere implementar un triteísmo mitológico.

No obstante quedan preguntas (26): Parece que la forma kenótica de la entrega económica del Padre y del Hijo se debe al pecado del hombre; es la forma hamartiológica del amor divino. La tesis escotista señala que la encarnación absoluta, independiente del pecado de Adán, puede superar la idea de que sólo el pecado del hombre constituye el horizonte último en que el amor de Dios llega a su perfeccionamiento.

¿Es además verdad que la forma suprema del amor es la compasión?, como lo afirman intérpretes de Balthasar (27), lo que significaría otra vez que gracias a la misericordia humana Dios puede realizar su amor en forma absoluta.

El teólogo suizo subraya, no obstante, que el *primum analogatum* es la kenosis económica del Hijo y no su engendramiento (28). El aspecto hamartiológico pertenece entonces a la forma histórica del amor divino, así que la aplicación del término a la vida interior de Dios –que en este caso es *analogatum secundarium*– exige la abstracción y negación de todo lo que implica una conexión con el pecado y con la pasión o el sufrimiento por el pecado humano.

Dado que el amor de Dios no crece gracias a la resistencia del mal, sino que es y queda siempre él mismo, Balthasar puede integrar en su concepción de la Trinidad los muy discutidos atributos helenísticos de Dios como inmovilidad e invariabilidad: el amor de Dios no cambia, es entrega eterna, ahora en su manifestación histórica. De lo contrario no se podría hablar de la revelación de Dios (29).

Del mismo modo Balthasar interpreta el axioma griego de la impasibilidad de Dios: Dios ni crece por el sufrimiento, ni es expuesto pasivamente al dolor que causa el pecado y la cruz, sino en su amor perfecto e invariable se compromete activamente a favor del hombre y entra económica en el lugar infernal del pecador (30).

5. KENOSIS ONTOLÓGICA Y SU BASE FILOSÓFICA

De esta visión de la vida trinitaria en términos de amor, entrega y kenosis, Balthasar habla de la kenosis del ser. La idea de la *exinanitio entis* Balthasar la en-

(25) Cf. Theodramatik III, 301.

(26) Cf. mi discusión de la pregunta en mi disertación *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar* (MThSt II/53), St. Ottilien 1997, 766-778.

(27) Así Krenski, *Passio Caritatis*, 188.

(28) Balthasar lo dice en una carta dirigida a Thomas Krenski, *Passio Caritatis*, 140s.

(29) Cf. Schulz, *Sein und Trinität*, 763-766.

(30) Theodramatik IV, 194-201.

cuentra en la filosofía de Ferdinand Ulrich, conocido por su obra *Homo abyssus. El riesgo de la cuestión del ser* (31).

Esta idea de una figura kenótica del ser está conectada con la interpretación de una afirmación ontológica de Tomás de Aquino –una afirmación que estudiamos primero. En la concepción ontológica de Balthasar esta sentencia de Tomás funciona como puente entre planteamiento filosófico y enfoque teológico: *esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens* (32).

Balthasar interpreta esta sentencia tomista según las reflexiones del filósofo católico Gustav Siewerth que encuentra en esta frase el potencial de una respuesta al desafío de Hegel y Heidegger, es decir, al problema de la negación y a la diferencia ontológica (33).

Es el doble carácter del ser que despierta atención: perfección, simplicidad por un lado, no-subsistencia, irrealidad por el otro. El sentido de esta distinción se puede aclarar también en una reflexión filosófica y anabática, como Balthasar dice, en un movimiento ascendente; la conexión de esta distinción con la idea de un despojamiento y vaciamiento del ser depende de la luz de la revelación, por lo tanto pertenece a una reflexión katabática, descendente.

Balthasar desarrolla la reflexión filosófica por ejemplo en su obra *Herrlichkeit*, en el volumen *En el espacio de la metafísica* (34) o en el *Epílogo* (35) de la *Teodramatica*. Nos dedicamos primero al estudio de este planteamiento “de abajo”.

La reflexión explica la intuición originaria que el ser es la característica más valiosa y central de todo lo que existe. Por eso el significado del ser no se agota en una simple presencia de algo puesto, en una realidad exclusivamente contingente o empírica –como en cambio lo piensan Juan Duns Scotus e Immanuel Kant (36). El ser es el privilegio sobresaliente del ente que existe o subsiste, el ser consta la nobleza del ente, su belleza y gloria.

Balthasar espera en la evidencia del ser que aporta consigo su verdad que convence el intelecto. La importancia del ser, según Balthasar, se manifiesta en el conocimiento que no es la esencia de una realidad que garantiza su existencia, ninguna cosa dispone por su naturaleza de su ser, nadie y nada se pone autónomamente. En su conciencia, el hombre experimenta que no dispone de las condiciones originales de su conocimiento; el Yo se recibe del Tú. En *Herrlichkeit* Balthasar ofrece una fenomenología de la percepción y cognición del ser a partir de un niño en su relación con sus padres (37). Los padres despiertan con su contacto y entrega el espíritu y la sensitividad del niño, le median la experiencia de existir, de pensar, hablar. Tampoco las potencias esenciales del hombre se despiertan sin este encuentro primordial del

(31) Ferdinand Ulrich, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seins-Frage*, Einsiedeln 1961, 65-81, 87-92.

(32) *De pot.* 1, 1.

(33) Cf. Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1, Neuauflage 2003, 50-59, 358-371, 492-497.

(34) *Herrlichkeit* III/1-2, 943-983.

(35) Cf. Hans Urs von Balthasar, *Epilog*, Trier 1987, 35-66.

(36) Cf. Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce) (Paradeigmata 9), Hamburg 1990, 469.

(37) Cf. *Herrlichkeit* III/1-2, 945-957.

ser mediada por personas, por el acto del reconocimiento, por el acto del hablar. Por actos –por lo real– lo esencial se realiza, jamás sólo por sí mismo. Por la consecuencia el ser representa la dimensión crucial y primaria de la realidad; es la creación “originaria”, es el acto de lo real (38).

En su trato sobre la *Verdad del mundo* (1947), Balthasar afirma que el ser se revela como fidelidad y bondad no teniendo una relación con el no-ser, con la nada (39). Esta fidelidad es la verdad del ser. Es una de las tesis principales de Balthasar que el trascendental de la fidelidad y bondad del ser aclara el significado del trascendental de la verdad. Por su bondad el ser se muestra, comunica, se revela, aparece y facilita verdad.

Al nivel fenomenológico Balthasar observa: El niño no experimenta primero su contingencia o sus limitaciones esenciales, no existe angustiado frente a la posibilidad permanente de caer en la nada. En primer lugar existe sin relación a la nada entregándose a la fidelidad de sus padres. La duda cartesiana, Balthasar la interpreta como un fenómeno secundario porque presupone ya la experiencia de algo fiable –de que, no obstante, el hombre no dispone. Por este motivo, el hombre que quiere disponer de la certeza de la verdad con su subjetividad, llega a sus límites y duda.

Con estas consideraciones y otras parecidas, Balthasar justifica el primado del ser, su perfección y actualidad, como dice Tomás, y la distinción real entre ser y esencia. Además el ser se manifiesta como unidad y simplicidad: todo lo que existe conviene en el ser, es del ser, participa en él.

Las diferencias son puestas por las esencias. Ellas determinan la forma concreta de la subsistencia de la cosa. Las esencias limitan el ser, que de por sí no tiene una relación a la limitación. Parece que la esencia que limita, implica una cierta negatividad a diferencia del ser que, de por sí, es positividad.

Al nivel fenomenológico, Balthasar observa: El niño percibe primero esta positividad ilimitado por sus padres que representan el ser por su participación en ello. Más tarde el niño se da cuenta de que todo está limitado por su esencia; sus padres se distancian del ser ilimitado, la conciencia nota la distinción real y la diferencia ontológica: que el ente limitado se distingue del ser sin límites.

Según Balthasar este conocimiento de la distinción real entre ser y esencia así como de la diferencia ontológica entre ser y ente parece evidente, aunque la tradición conoce otras interpretaciones.

A pesar de esta distinción real, Balthasar no excluye la esencia del ser, la esencia no cae fuera del ser, no es su negación pura, porque la esencia concretiza el ser, le da sostén y posibilita su subsistencia (40). Por eso, se plantea la pregunta: ¿De dónde es la esencia?

En este momento de la argumentación Balthasar pone de relieve la no-subsistencia del ser para asegurar que no es el ser que dispone de las esencias. El teólogo suizo identifica la no-subsistencia del ser con una falta de un *Se*. Por eso el ser no puede ni elegir las esencias ni realizarse a propósito a través de las esencias. Tampoco es el ser que se comunica a las esencias, es sólo don, no donador. En su importancia para la rea-

(38) Cf. S.th. I 45, 1 y 4 ad 1.

(39) Cf. Hans Urs von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, 13, 15, 29s.

(40) Epilog, 43.

lidad del ente por un lado y en su no-subsistencia por el otro el ser *parece* como algo casi contradictorio. Esta contradicción aparente exige una resolución.

En este punto de la argumentación, Balthasar plantea la pregunta filosófica de Dios. El don presupone un donador, la no-subsistencia y la falta de un Se del ser para elegir y poner las esencias, sugieren la idea de la existencia de Dios, que da el ser y efectúa en él las esencias que reciben el ser como su acto (41). También el ser bello, fiable, bueno y verdadero indica a una realidad personal que se manifiesta a través del ser. La unidad del ser que no subsiste por sí mismo, señala a una subsistencia absoluta de esta unidad.

El niño crecido sabe por intuición que el horizonte ilimitado del ser promete también una subsistencia ilimitada del ser porque ya la subsistencia de sus padres tenía la apertura a lo ilimitado.

La no-subsistencia del ser, Balthasar la compara con la luz (42). La luz no subsiste por sí misma, no obstante ilumina todo, despierta los colores –como el ser actúa las esencias y sus potencialidades. Y como la luz remite a su fuente, así el ser en su no-subsistencia.

Con estas consideraciones, Balthasar no afirma haber desarrollado una prueba completa y perfecta de la existencia de Dios. El sabe muy bien, que ya términos que describen el ser –primado, perfección, unidad, belleza, fidelidad, don, luz– tienen una connotación cristiana (43). Y experiencias muy negativas o constelaciones históricas pueden oscurecer la claridad y bondad del ser. La reducción del ser al significado “posición pura” o “presencia empírica” sustituye su perfección la cual se manifiesta en la actualidad y simplicidad universal del ser. Si no encontramos perfección y unidad puras en el ser que transcinden el ente, es difícil justificar la transcendencia del pensar humano. Por este motivo Balthasar no prefiere la ontología escotista que reduce el ser a una *positio* de una esencia perfectamente determinada por el creador (44). Sin contacto con una perfección en la realidad misma, es siempre más la lógica del pensar –el principio de la causa suficiente, por ejemplo– que legitima el pasar lo finito. Por lo tanto, se plantea la pregunta: si es la realidad misma que indica a su fuente o si son sólo los principios del sujeto. Dios puede aparecer como solamente un concepto necesario del pensar y no como implicación de la realidad.

En esta visión de la historia de la ontología Balthasar se orienta a Siewert. La crítica de la posición de Siewert es conocida que toca igualmente a Balthasar. Mi colega de Bonn, Ludger Honnefelder, rechaza el hablar de una decadencia en la ontología postomista, sino identifica una nueva forma (45).

Sea como fuere, Balthasar está convencido que la razón humana que no se cierra a la inspiración religiosa, encuentra siempre argumentos filosóficos que indican un camino a Dios –según Balthasar el camino más directo es el ser en su perfección, actualidad y no-subsistencia como don que señala al donador.

La visión trinitaria profundiza este aspecto de la no-subsistencia del ser.

(41) Cf. Epilog, 38-45; Herrlichkeit III/1-2, 970.

(42) Cf. Epilog, 46; Herrlichkeit III/1-2, 962, 968, 976.

(43) Cf. Epilog, 45.

(44) Herrlichkeit III/1-2, 374-380.

(45) Cf. Honnefelder, Scientia transcendens, XX, 204 Anm. 26; ders., Der zweite Anfang, 180s, 185s.

6. EXINANITIO ENTIS EN LA VISIÓN TEÓLOGICA

La visión trinitaria profundiza este aspecto de la no-subsistencia del ser. A la luz de la kenosis del Hijo eterno encarnándose, Balthasar interpreta tanto la vida trinitaria como la creación.

Como Karl Barth, Balthasar habla de una predestinación de la creación a la gracia de Cristo y la nueva alianza. Por su determinación cristológica el acto creativo asume la característica de la encarnación: el acto de la creación es de forma analógica un acto de entrega, de amor –de una kenosis de Dios creador.

Asimismo el ser, “primera” criatura y la determinación terminal del acto de creación, corresponde a su origen. Es imagen de Dios, como lo dice Tomás (46). Más precisamente el “no-aferrarse-a-sí-mismo” del ser, su vaciamiento en forma de su no-subsistencia, su negación a su Sí, su abnegación, autonegación, su desinterés, que en alemán significa exactamente “falta del Sí”, su carácter de luz invisible que hace visible –todos estos aspectos perfilan el aspecto kenótico del ser.

En un círculo hermenéutico –que sin embargo no implica un círculo vicioso– Balthasar afirma que este ser kenótico se cualifica precisamente para el mediador de la encarnación kenótica: La “palabra de Dios se debe inscribir en la palabra del ser” (47). “La no-subsistencia del *actus essendi* es para Dios el *medium adaequatum* para su creación, para pronunciar su palabra kenótica de cruz y de gloria y después enviarla, como su Hijo, al encuentro de la muerte y de la resurrección” (48). Balthasar descifra una dimensión en el ser que es parecida a la luz y que recuerda la misión de San Juan Bautista: “El ser mismo ‘no es la luz’, pero da ‘testimonio de la luz’ al remitir continuamente en virtud de su no-subsistencia” (49).

Estas características kenóticas del ser tienen su fundamento en una ontología filosófica que sabe desarrollar la idea que el ser como acto es don puro, una luz que se da sin reflejarse en sí mismo. Además es evidente, que la *exinanitio entis* no la podemos entender como acto doloroso del creador; Balthasar habla de la kenosis de la creación (50), en la medida que la creación manifieste el amor divino que quiere la realidad del otro. El teólogo suizo rechaza a la vez ideas cabalistas de una renuncia de Dios a sí mismo para dar “espacio” al otro finito. El creador no tiene que retirarse, sino dar todo de sí para que exista lo “no-divino”, la creación y el hombre libre. Balthasar afirma que Dios no necesita una kenosis para constituir el mundo (51). Es decir, que tenemos que excluir connotaciones hamartiológicas y soteriológicas del acto creador. Solo en cuanto al pecado previsto, estas connotaciones acompañan (no determinan intrínsecamente) el acto creador (52). Por otro lado, Balthasar habla de

(46) Cf. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit* III/1-1: Altertum, 360ss.

(47) *Herrlichkeit* III/1-2, 961 / 580.

(48) *Herrlichkeit* III/1-2, 961/ 580

(49) *Herrlichkeit* III/1-2, 962 / 581.

(50) *Theodramatik* III, 305s.

(51) Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik* II. *Die Personen des Spiels*, 2: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 238: “...Gott [bedarf] ...keines Rückzugs, keiner ‘Selbstverschränkung’ oder ‘Kenose’, wenn er die Welt in sich entstehen lässt”.

(52) Balthasar, *Mysterium Paschale*, 152, habla del cordero de Dios que ha sido sacrificado en eternidad, citando Rev 13, 8; 5, 6.9.12.

la “autolimitación” (Selbstbeschränkung) de Dios creando el mundo y realizando la alianza con Israel (53). A pesar de este “oscilar” de las expresiones balthasarianas entre dos formas de concebir el acto creador, es importante notar que en general los términos “negativos” (renuncia, autonegación, autolimitación, kenosis) se refieren a la radicalidad en la que el ser es don e imagen del amor de Dios. Por eso Balthasar no olvida hablar de la alegría con la que Dios quiere a la vida de los seres y que refleja la beatitud eterna de Dios en su vida trinitaria (54).

A la luz de la Trinidad económica el teólogo suizo explica de manera parecida otros aspectos “negativos” y “kenóticos de la vida trinitaria lo que implica a la vez una precisión ulterior de su ontología.

Si la sentencia de Jesús (Jn 15,13) “Nadie tiene un amor mayor que éste: que uno dé su vida por sus amigos” revele el misterio de Dios mismo, Balthasar se siente legitimado a poner también una entrega radical en Dios: una “supra-muerte” (Über-Tod) (55). La entrega total a favor de la existencia del otro, coincide con una “muerte” del Yo; este “darse” total y “mortal” caracteriza la forma suprema de la kenosis que tiene su origen en la Trinidad inmanente. A la luz de esta concepción innovadora de la Trinidad la mortalidad del hombre no sella definitivamente su distancia de Dios como fuente de vida; si la muerte sella un amor radical a favor de la vida de otros se trasforma en una imagen de la vida trinitaria de Dios. Es decir, el ser finito del hombre no representa simplemente una “imperfección” en comparación a Dios, una deficiencia o un “malum metaphysicum”, sino aparece en una dimensión más positiva. No es la “biología” que determina la muerte, sino una ontología trinitaria del amor. Esta ontología incluye entonces la idea que el sentido último de las realidades se revela en la luz de la relación en que el hombre vive a sí mismo, a su prójimo y a Dios. El significado del ser depende de la libertad humana con la que el hombre se define. Si se define vivir “kenóticamente”, se le abre la compresión más profunda y positiva de la realidad.

7. BALTHASAR Y HEGEL: DOS ONTOLOGÍAS DE LA NEGACIÓN

Con sus términos “negativos” e ideas innovadoras y provocadoras Balthasar entiende una superación del planteamiento trinitario de Hegel (56). La idea de la supra-muerte en Dios excluye un viernes santo especulativo: que la muerte de Dios en la cruz lleva a Dios a su explicación completa. Según Hegel, Dios recorre necesariamente su contrario para hacerse todo en todo. En esta ontología Balthasar descubre un artificio de la razón, *eine List der Vernunft* (57). Un amor que se entrega para servir a sí mismo y que instrumentaliza al otro como su contrario para completarse, no es *agape* desinteresado, sino un *eros* calculador. Aunque Balthasar dice en la

(53) Theodramatik III, 308.

(54) Theodramatik IV, 226-232.

(55) Theodramatik IV, 74.

(56) Para lo siguiente cf. Schulz, Sein und Trinität, 173-176, 208-226, 233-240, 252-270, 336-424, 737-745.

(57) Hans Urs von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen I. Der Deutsche Idealismus, Freiburg ³1998, 613-615.

Teológica III que Hegel vio la relación intrínseca entre engendramiento y muerte –yo me entrego para que el otro sea (58)– no acepta el motivo ontológico de Hegel en esta relación que es el ser como indeterminación originaria que busca su perfección y plenitud por su negación (muerte). Esta comprensión del ser como indeterminación Hegel la establece en su obra fundamental *Ciencia de la Lógica* (1812ss).

En esta obra Hegel desarrolla las categorías (o determinaciones) del pensar (cf. Kant) y de la realidad (cf. Aristóteles). Como primera categoría pone el ser porque sin un “qué” no hay ni un pensar, ni una realidad, ni una categoría, solo nada. No obstante la primera categoría del pensar y de la realidad representa un “qué” desnudo, no tiene ninguna determinación (59). En el caso contrario, si ser implicara una determinación de contenido, sería necesario deducir esta determinación de otros presupuestos. Por consiguiente, el ser no podría representar una primera categoría que implica y define todo de manera originaria. Lo primero en la ciencia se define entonces por su carencia radical de cada contenido, no implica tampoco una diferencia por la que se podría distinguir de otro y ganar determinación. Como la *Ciencia de la Lógica* tiene la función de ser el modelo (“Vorbildner”) (60) de todo, se encuentran las categorías en lo real, también en el contexto de la religión.

En la Trinidad, el Padre recapitula esta característica del ser originario porque en Dios el Padre corresponde al comienzo sin origen y presupuestos (61). Como el ser llega a contenido y determinación por su negación (relativa), por la negación de su indeterminación, así el Padre supera su indeterminación y falta de contenido por su negación –por el engendramiento del Hijo como el contrario del origen. Este proceso no llega a su cumplimiento en Dios, con la espiración del Espíritu como síntesis de indeterminación y su negación, como determinación. La Trinidad inmanente, Hegel la define otra vez como ser indeterminado, aunque ya en sí determinada, no obstante la Trinidad inmanente en su totalidad recapitula el del ser originario; por eso la Trinidad es el origen del ser finito. Este ser finito significa una negación (determinada) del ser infinito y parcialmente indeterminada de la Trinidad. La creación del mundo se plantea como recapitulación del engendramiento. Por la creación, también por la muerte, la Trinidad llega a un nivel de mayor determinación y contenido.

La ontología (trinitaria) de Hegel que determina la comprensión de la Trinidad, describe un dinamismo de explicación y determinación. La negación coincide con el progreso de la determinación; es decir, la negación no coincide con una negación total de manera que desaparezca el estadio anterior, sino se refiere al aspecto indeterminado de lo precedente (al Padre, a la Trinidad inmanente...). Hegel integra en su

(58) Hans Urs von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Basel 1987, 233: “Hegel hat auf der inneren Verbindung von Zeugung und Tod insistiert”.

(59) “Sein, reines Sein –ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes...”, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (Werke in zwanzig Bänden, hg.v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 5), Frankfurt / M 1981, 82. Ser, puro ser –sin ninguna otra determinación. En su immediatez indeterminada es solo igual a sí mismo y también no desigual a otro...”.

(60) Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Wissenschaft der Logik II* (Band 6), 265.

(61) Cf. Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion*, hg.v. Walter Jaeschke (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 5), Hamburg 1984, 213.

sistema la compresión de negación que ya conocía a Spinoza: *omnis determinatio est negatio* (62).

Como todo el movimiento de la negación sirve a la progreso de la determinación, Balthasar interpreta a Hegel, que también la negación de forma de la entrega –el morir a favor del otro– obedece a esta necesidad de llegar a un nivel de más alta determinación. El amor no se define por un drama de las libertades que se encuentran y reconocen, sino que sigue la lógica y razón de dicha artimaña; se trata de una pseudo entrega que no sirve al otro en su alteridad, sino a sí mismo. La ontología de la negación según el planteamiento de Hegel queda en el marco de una subjetividad que se determina de manera dialéctico-triádico-trinitaria, por su contrario. La ontología de la negación que Balthasar plantea, conceptualiza un amor como autonegación que no calcula para superar formas de su indeterminación, inmediatez e imperfección. A esta idea de Balthasar corresponde la compresión del ser que significa originariamente plenitud y perfección. La justificación epistemológica de esta ontología se basa en dicha intuición del “corazón” de la realidad, que es su actualidad y subsistencia, el “qué” de la existencia –un “qué” lleno, no sólo formal como según la *Ciencia de la Lógica*.

Indirectamente, Hegel afirma este primado del ser como realidad llena, definiendo el ser de manera negativa *in-determinación*; parece que se abre solo un acceso a lo *in-determinado* a partir de lo determinado. El último capítulo de la *Ciencia de la lógica* identifica este determinado con el ser completo (“*erfülltes Sein*” (63)), que Hegel nomina la idea absoluta. Por eso se podría interpretar el desarrollo de la deducción de las categorías a partir del ser indeterminado como regreso al fundamento (64), al ser completo, cuyo comienzo es el ser indeterminado –y una “imposibilidad” del pensar y de lo real, porque no es posible pararse aquí, ni fijar, ni captar lo indeterminado en sí mismo. Sólo de lo determinado se hace predictable lo indeterminado.

No obstante queda el problema que el ser completo (*das erfüllte Sein*) como categoría última de la *Ciencia de la Lógica*, la idea absoluta, conserva en sí mismo su comienzo: el aspecto de lo indeterminado que indica el término “idea” en oposición a lo real. Por eso, el proceso de la determinación continúa hacia lo real. Dado que la representación religiosa de la Trinidad recapitula el ser completo –la idea absoluta– que conserva su comienzo, lo indeterminado –aquí: lo ideal– la Trinidad inmanente tiene que recorrer lo real *extra se*: creación e historia de la salvación, hasta el escatón.

Además Hegel afirma que a las diferencias personales en la Trinidad les falta una “seriedad” (“*Ernsthaftigkeit*”), es decir, una determinación ulterior; el “otro” divino, el Hijo, no realiza ya la diferencia y negación en la última radicalidad debido a su unidad con el Padre; la diferencia queda en Dios, por lo tanto le falta la realidad verdadera, es, como la idea absoluta, una diferencia solamente ideal, un “juego” (“*Spiel*”) de diferencias (65). Sólo la prolongación económica de la diferencia ideal

(62) Hegel, *Wissenschaft der Logik* I (Band 5), 121; II (Band 6),: 197s.

(63) Hegel, *Wissenschaft der Logik* II (Band 6), 572.

(64) Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II (Band 6), 567: Hegel describe el método de la *Lógica* como la idea de un “*rückwärtsgehenden Progresses*”, de un progreso yendo hacia atrás.

(65) Hegel, *Die vollendete Religion*, 216.

entre Padre e Hijo en lo real, en creación, pecado, encarnación y muerte en la cruz, la lleva a su realidad.

Con esta idea Hegel subraya la posibilidad de encontrar a Dios hasta en lo que no parece ser divino como la muerte –una intención que Balthasar comparte–: toda la realidad creada –el ser en su totalidad– es una imagen positiva de Dios. No obstante Balthasar quiere garantizar que en este encuentro de Dios en lo finito acontece la revelación de la entrega divina y no solo un momento de la autorrealización divina, la artimaña (“List”) de un sujeto absoluto que busca su perfección. Por eso Balthasar insiste en la realidad completa y perfecta de la Trinidad; no le falta ninguna forma de determinación, tampoco a las diferencias entre las personas divinas. Contra la concepción de Hegel, que las diferencias en Dios son nada más que diferencias ideales y un “juego”, Balthasar expone la “severidad” de las diferencias de la Trinidad inmanente y se atreve a hablar de “separaciones” (“Trennung”) en Dios; por su carácter divino, la diferencia entre las personas es divina y absoluta así que ninguna otra diferencia puede sobrepujarla (66). La “separación” entre Dios Padre y el Hijo encarnado en la cruz la cual manifiesta el grito de abandono de Jesús que está muriéndose. Incluso la separación de Dios que constituye el pecador queda en la separación entre Dios Padre e Hijo eterno; el pecado está siempre sobrepasado por la “separación” entre Dios y Dios. Como la “separación” entre Padre e Hijo realiza la unidad mayor, incluye asimismo la reconciliación de todas las separaciones económicas. Dios es aquello que de eternidad está reconciliado con todo. Con esta concepción de la Trinidad Balthasar afronta el desafío de Hegel. Su intención es evidente y clásica: busca un camino para pensar la positividad y perfección de Dios sirviéndose de una negación positiva: de un “no” –el Padre no es el Hijo, etc.– que no supera una indeterminación, sino revela la riqueza y plenitud de la vida trinitaria.

Otra vez no sorprende que el “Anti-hegelianismo” de Balthasar provoca preguntas y dudas, parece que la aplicación del término “separación” a la diferencia entre Padre e Hijo promueve un tritheísmo. Una respuesta defensora no puede hacer otro que subrayar el carácter no-conceptual, metafórico e hiperbólico de la expresión que, como otras locuciones “negativas”, expone la perfección del ser y amor divinos. Balthasar busca una forma innovadora para expresar la idea escolástica de que todas las perfecciones “fuera de Dios” son realizadas de forma eminente en Dios mismo, también la diferencia como implicación de amor.

Por el otro lado, esta perfección del ser divino no excluye que Dios puede recibir el amor del hombre. En un sentido no-hegeliano, Balthasar dice que Dios se puede dejar enriquecer por el hombre, porque por toda la eternidad Dios es enriquecimiento en las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu. O: Desde eternidad Dios es amor creciente e intensificándose. Por eso Dios puede recibir el amor del hombre y “crecer” por él, sin hacerse algo que no ya era “antes” (67).

(66) Cf. Theodramatik III, 302 con referimiento explícito a Hegel. Por supuesto Balthasar no olvida las comillas en que pone la palabra “Trennung” lo que señala que no se trata de un concepto técnico, sino de una expresión hiperbólica.

(67) Cf. El último capítulo de la Theodramatik IV, 463-476: *Was hat Gott von der Welt? / ¿A Dios, para qué le sirve el mundo?* O: *En qué se beneficia (qué beneficio representa) el mundo para Dios?*

Podemos concluir que una ontología trinitaria que está dirigida al ser supremo, se extiende a determinaciones nuevas para explicar más la positividad del ser creado en su riqueza inagotable y semejanza a Dios. Las reflexiones siguientes giran en torno al mismo tema.

8. LA DIFERENCIA ENTRE ACTUALIDAD Y SUBSISTENCIA

Para pensar la positividad de la negación y diferencia Balthasar se refiere a una oración de Thomas: *Ipsa enim differentia, per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est* (68). Como la diferencia en cierto modo es (del) ser, la diferencia se cualifica como algo positivo, no es negación. Por eso la posición de la creación –la posición de la diferencia entre Dios y “no-divino” y creado– tampoco implica una diferencia como negación, sino la constitución del ser. En efecto la creación es *creatio ex nihilo* y no acercamiento del ser a la negación o a la nada. Tomas continúa su oración diciendo, y Balthasar la cita: *Unde Deus non est auctor tendendi ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiae sed est principium multitudinis.* Tampoco la constitución de la pluralidad creada conduce a la nada, sino al ser (69).

Por este motivo Balthasar subraya –como hemos visto– la positividad de la esencia. Su limitación no coincide con una privación (negación), sino con la concreción, sin la cual el ser quedaría en un fluir sin fin, en una luz que jamás iluminaría algo.

A pesar de esta intención, Balthasar acepta la idea de Siewerth que la diferencia del ser que pasa por encima de la presente entre ser y esencia, es la diferencia entre ser como actualidad y ser como subsistencia (o realidad) (70). Es que, esta diferencia se puede también atribuir a Dios, en cambio la diferencia entre ser y esencia no existe en Dios; esta diferencia marca precisamente la finitud de lo finito que jamás representa el ser en su totalidad –a pesar de las perfecciones que son posibles por la pluralidad de lo finito, por la diferencia entre las esencias y las esencias y el ser. Para expresar por un concepto la primacía del ser y no de la limitación, Balthasar privilegia el término de la subsistencia; este concepto no incluye una negación, no obstante permite una pluralidad. En cambio, el ser como acto connota la unidad, por lo que se distingue de la subsistencia.

Exactamente la convergencia entre subsistencia y multiplicidad es lo que Balthasar identifica en la Trinidad, en las subsistencias distintas de las personas divinas. Las personas existen, subsisten; sus diferencias sirven a esta subsistencia, a la vida. Por eso al Padre divino no le falta nada aunque no es igualmente el Hijo; el Espíritu no siente “envidia” porque no puede ser ni Padre ni Hijo. Las diferencias sirven a la relación, a la riqueza de Dios, explican la positividad de su ser. La diferencia es del ser, no de la carencia o de la nada.

(68) De Pot. 3,16 ad 3; Balthasar, Theologik II, 169.

(69) Balthasar, Theologik II, 169.

(70) Cf. Balthasar, Theologik II, 165-170; Siewerth, Schicksal der Metaphysik, 492-510; Gustav Siewerth, Die Differenz von Sein und Seiend, en: Gustav Siewerth, Gott in der Geschichte (Gesammelte Werke 3), Düsseldorf 1971, 113-200, aquí 122-145.

Por este motivo, los entes diferentes, que imitan a Dios, no se niegan recíprocamente, no son ni competición ni lucha permanente, sino primero realidades. En virtud de su realidad y no de una negación, los entes están en relación entre ellos. El ser crea relaciones.

Contra la dialéctica de Hegel, contra la idea de la lucha entre el amo y el esclavo por un reconocimiento recíproco, Balthasar pone el concepto del diálogo en el que las personas se enriquecen por su realidad reconocida gratuitamente por el creador libre (71).

De forma parecida, el ser finito se refiere a Dios imitando su realidad infinita. La relación entre Dios y lo finito es definida por la positividad de la realidad del ente, no por una negación que lo finito no es lo divino. Solo en esta perspectiva el pecado no intensifica la alteridad de lo finito, como según la concepción de Hegel, sino la debilita, quita el ser en su positividad.

9. ACTUALIDAD ESENCIAL DE DIOS Y EL SER DEL ENTE

Más sutil es la analogía que Balthasar descifra entre la esencia o actualidad divina y las personas por un lado y, otra vez, entre ente y ser por el otro. La diferencia ontológica según la cual ningún ente agota el ser en su totalidad, tiene una cierta analogía con el hecho que una única persona divina no agota tampoco la actualidad esencial de Dios; la esencia divina permite subsistencias diversas. Es que la esencia divina posibilita las procesiones de las personas, la *potentia generandi* y la *potentia spirandi*. Con sus potencialidades, la esencia actual posibilita entonces más que la subsistencia de una única persona.

A pesar de esto, Balthasar no quiere propagar la idea que las personas son nada más que ulteriores determinaciones de las potencialidades de la esencia divina. Es importante notar que sin acto notional/personal las potenciales esenciales no se realizan. Sólo en el engendramiento del Hijo por el Padre y en la espiración del Espíritu –en actos personales– *potentia generandi* y *potentia spirandi* son realidad. Por eso Balthasar no rompe un personalismo trinitario a favor de un esencialismo trinitario. Balthasar acepta la idea de que Tomás prefiere la expresión *Quia Pater est, generat* y no en contrario, como lo dice Pedro Lombardo, *quia generat, est Pater* (I 40, 4 ad 1) (72). Actividades son de las personas; las personas no son el resultado de procesiones pre-personales, anónimas. En esta línea argumentativa Balthasar dice que el Padre no es una “relación desnuda” (73), no existe como un engendrar puro sin sujeto y solamente como fuerza natural, sino que el Padre es engendrador, es sujeto y persona que actúa, la relación de la paternidad que constituye la persona del Padre tiene un primado lógico enfrente a la procesión del engendramiento (74).

(71) Cf. *Theologik* II, 40-57.

(72) *Theodramatik* III, 148.

(73) *Theodramatik* III, 148.

(74) Cf. *S.th.* I 40, 4 ad 1.

De manera analógica no es el ser como acto que se realiza activamente por el ente poniendo en existencia las esencias de lo finito –por su no-subsistencia, como hemos visto, el acto no posee un Se para desarrollar una actividad propia (75).

Con otras palabras: la diferencia entre actualidad esencial y subsistencia personal en Dios demuestra la riqueza de la vida trinitaria. La diferencia ontológica expresa algo parecido: la realidad jamás se agota, es capaz de formas siempre nuevas. La diferencia es del ser en su riqueza.

10. ULTERIORES DETERMINACIONES ONTOLÓGICAS DE LO FINITO A LA LUZ DE LA TRINIDAD

La ontología expone también las determinaciones trascendentales del ser. A la luz de la Trinidad los trascendentales se perfilan según las personas divinas. El Padre representa la unidad de Dios como origen único, el Hijo la verdad y realiza la unidad de Dios como correspondencia; el Espíritu es el amor en Dios y la unidad divina como unión. Es la bondad del ser en persona. En su simetría Dios es belleza. A causa de la revelación de Dios como amor y entrega, Balthasar se permite poner acentos teológicos, por ejemplo respecto a la interpretación del engendramiento del Hijo como un acto cognitivo (76). Balthasar diagnostica el peligro donde se podría pensar que en el acto cognitivo del engendramiento del Hijo, el Padre se sirve del Hijo para conocerse. Esta instrumentalización del Hijo corresponde a la Trinidad de Hegel. Balthasar replica que conocer es un acto de amor que busca la verdad del otro. El Hijo es el concepto y la imagen del Padre no porque represente una copia exacta del Padre, sino porque muestra la capacidad del Padre de dar espacio a un otro verdadero (77). En su alteridad el Hijo es imagen de su origen.

Al nivel humano Balthasar afirma en oposición a la epistemología de Immanuel Kant que la especie impresa del otro no es sólo producto de mi subjetividad cognoscitiva y *phenomenon* (aparición) separado de la realidad-en-sí-misma. La especie es primero un acto del otro en el sujeto mismo; pertenece a él y, por eso, se manifiesta al sujeto en su realidad-en-sí sin perder su inefabilidad y misterio, es decir, su alteridad. La receptividad del sujeto humano posibilita que el otro pueda ser huésped en mi casa, receptividad facilita hospitalidad (78).

En cambio, Karl Rahner, por ejemplo, interpretó la necesidad del espíritu que sólo se realiza entrando en su contrario, es decir la materia y sensualidad, como manifestación de su falta de autosuficiencia, debilidad metafísica y “penuria de ser” (“Seinsschwäche”) (79). Según esta línea interpretativa, ser es conciencia y auto-referencia. Lo que Rahner llama debilidad, Balthasar lo denomina fuerza, apertura, hospitalidad.

(75) Epilog, 38s.

(76) Cf. Theodramatik III, 126-128, 149s.

(77) Cf. Theodramatik IV, 71ss, 80ss.

(78) Cf. Epilog, 41s.

(79) Cf. Karl Rahner, *Geist in Welte* (Sämtliche Werke 2), Solothurn u.a. 1996, 165 / Espíritu en el mundo, Barcelona 1963, 214: “penuria de ser”.

Por este motivo Balthasar busca también una correspondencia de la receptividad del sujeto humano en Dios aunque según la tradición occidental receptividad connota materialidad y finitud, dependencia de otros, pasividad, *passio*. Pero el hecho que el hijo es engendrado, muestra que el ser absoluto no excluye pasividad y receptividad: el Hijo se recibe y recibiéndose del Padre recibe al Padre y la vida divina, así como la capacidad de con-espirar al Espíritu Santo (80). Además la propiedad que constituye el Espíritu Santo y que lo distingue de las otras personas, es su receptividad pura. Por eso, por el Espíritu, Jesús recibe su misión del Padre, y por el mismo Espíritu la Iglesia recibe la presencia de su Señor así como Dios escucha las oraciones y súplicas de su pueblo.

Una ontología teológica debe corresponder a esta revaloración de la receptividad como realidad divina. Hay que pensar que recibir al otro en su alteridad no se agota en una simple pasividad y en un aceptar inactivo, sino es un acto que supone una fuerza espiritual y una actividad suprema. Si el ser es verdad y amor es igualmente recibir; el *actus purus* es *actio pura* por cuanto que recibe. A esta actividad de Dios se refiere de forma analógica el devenir y desenvolvimiento de lo finito.

Es lo específico de la ontología que Balthasar colecta determinaciones de lo finito que por fin, son huellas de la Trinidad: pasividad, receptividad, alteridad, devenir, dar espacio y tiempo al otro.

Es la Trinidad que permite esta ontología de la pasividad del ser finito y descifra la posibilidad de la revelación. La Trinidad permite pensar la perfección de Dios. Las consecuencias son dos: Esta perfección lleva a la cuestión del ser, porque el ser no es necesario para Dios, no obstante el ser existe. Además, la perfección trinitaria nos hace pensar que el ser es imagen de ella, vida en plenitud. Un ser perfecto media el conocimiento filosófico de Dios.

Por fin: Balthasar pregunta cómo las otras religiones monoteístas pueden pensar la libertad de la creación y poner la cuestión del ser en su última radicalidad si les falta la concepción trinitaria de Dios.

11. ¿ENTRA HOY EL SER EN LA TEOLOGÍA?

“Comment l’être est entré dans la theologie?”, preguntó Etienne Gilson imitando la pregunta de Heidegger: ¿Cómo Dios entra en la filosofía? ¿Cómo el ser entra en la teología? (81) ¿Necesitamos una ontología hoy? Colegas en Alemania se contienen de realizar una ontología por la crítica de Kant. Prefieren un planteamiento puramente trascendental para justificar la lógica del concepto de Dios. Además temen que la ontología ponga al hombre como epifenómeno del ser (82).

Personalmente pienso que la teología necesita una ontología que muestre que hombre y realidad están abiertos a una revelación de Dios. Conceptos puros no

(80) Cf. Theodramatik IV, 74ss.

(81) Étienne Gilson, Constantes philosophiques de l’être, ed. J.-F. Courtine Paris 1983, 179; cf. Schönberger, Die Transformation, 84s.

(82) Pars pro toto: Thomas Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 171-194.

garantizan esta apertura, podrían ser proyectos y proyecciones del espíritu humano. Un espíritu cerrado en sus conceptos se absolutiza, se separa de alteridad, queda en sí mismo. Un pensar finito tiene que estar abierto al otro verdadero, que es la realidad. Además Balthasar muestra por su parte cómo la persona humana quiere manifestarse en su realidad-en-sí al sujeto lo que presupone pragmáticamente la apertura del sujeto al otro ser su realidad.

Por dicha finitud del espíritu del hombre se puede conceder que no se dispone de una intelección inmediata de la unidad (y diferencia) de pensar y ser. Por eso queda una prueba indirecta y apagógica. Se recorre por todas las alternativas que excluyen la unidad *a priori* de pensar y ser para llegar a la conclusión de que esas alternativas implican siempre más contradicciones que la suposición de una unidad de pensar y ser. Por ejemplo, parece contradictorio hablar del ser como el otro inaccesible del pensar separando el pensar del ser porque esta afirmación presupone un conocimiento del ser en su alteridad. Igualmente no se puede aclarar el origen de los conceptos sin presuponer un contacto con la realidad –quedaría sólo la posición de un platonismo o una posición parecida. No obstante, la memoria de ideas innatas requiere un contacto inicial con la realidad (con las copias reales de las ideas). La reducción del conocimiento de Kant a la dimensión empírica no encuentra una justificación propia; es una presupuesta que pone un criterio inadecuado al pensar y a sus “objetos” transempíricos. Si tenemos que pensar “Dios” como idea última de la razón, como afirma Kant, hemos pensado a Dios verdaderamente, como dice Hegel, si concedemos que Dios puede mediarse al espíritu humano –por ser, conceptos, culturas e historia, por el espíritu humano. Limitar a Dios en su capacidad de manifestarse, limita a Dios, le quita su absolutez. El hombre puede notar la presencia de Dios en su subjetividad a partir del hecho que no dispone de las condiciones iniciales de su subjetividad, de su pensar y conocer. El sujeto no se pone por un acto intencional o reflexivo, sino se encuentra ya como despertado sin haberse despertado por sí mismo. Así el sujeto se da cuenta de su origen transcendente que se media por el contacto con otras personas. Lo que Balthasar describe fenomenológicamente, se puede reconstruir de forma transcendental, incluso la dimensión del ser. La síntesis entre una ontología fenomenológica y transcendental me parece ser importante para el planteamiento teológico. Por la apertura del hombre al ser que excluye solo el no-ser, la nada, el hombre está en un horizonte ilimitado en que Dios puede revelarse e iluminar más el sentido del ser por su luz trinitaria. A la luz de la Trinidad la teología puede desarrollar más la positividad del ser como Balthasar lo demuestra: ser es amor, don y relación.

Además la ontología filosófica pone criterios a la reflexión teológica para preservarla de la mitología; por ejemplo, ayuda a entender la idea de la kenosis. *Esse ad lucem pertinet* (83) –sin la luz del ser la teología podría oscurecerse y a la luz de la Trinidad la ontología llega a su última perfección.

(83) Tomás de Aquino, *Enarrationes in psalmos 7,19.*

RESUMEN

A la luz de la revelación de la Trinidad, el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar plantea la cuestión del ser. Su ontología subraya la positividad del ser: características del ser que la tradición metafísica identifica con la deficiencia del ser finito en comparación con el ser de Dios; en contraste, Balthasar las interpreta como indicios que muestran la semejanza del ser a la Trinidad: diferencia, alteridad, receptividad, pasividad. Este planteamiento de una ontología trinitaria implica un debate sobre su estado epistemológico. El autor del presente artículo, concluye que sin ontología queda difícil la justificación racional de la posibilidad de una revelación definitiva de Dios. De tal manera, recurriendo a la prueba apagógica, se muestra la dimensión ontológica del pensamiento.

Palabras clave: Artificio de la razón, amor, Trinidad, Ontología trinitaria, Alteridad, Diferencia, Positividad, Kenosis del ser, subsistencia, No-subsistencia, Pasividad, Receptividad

ABSTRACT

In the light of revelation regarding the Trinity, the Swiss theologian Hans Urs von Balthasar posits the question of being. His ontology underlines the positivity of being: the characteristics of being, characteristics that metaphysical tradition identified with the deficiency of finite being in comparison to the being of God, Balthasar, in contrast to this tradition, interprets them as indicators that show the similarity of being with the Trinity: difference, alterity, receptivity, passivity. The author of the present article concludes that, without ontology, the rational justification of the possibility of a definitive revelation of God remains difficult. In this way, recurring to the apagogic proof, the ontological dimension of this thought is shown.

Key words: Artifice of reason, Love, Trinity, Trinitarian ontology, Alterity, Difference, Positivity, Kenosis of being, Subsistence, Non-subsistence, Passivity, Receptivity.