

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Meis, Anneliese

El ser, plenitud atravesada por la nada, según Hans Urs von Balthasar

Teología y Vida, vol. L, núm. 1-2, 2009, pp. 387-419

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214691027>

- 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

Anneliese Meis

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

El ser, plenitud atravesada por la nada, según Hans Urs von Balthasar

Si bien el ser se revela en todo cuanto existe como lo más lúcido y real, se oculta tan pronto se lo pretende aprehender y definir. Pero, ¿qué es?, ¿cómo se configura?, ¿tiene subsistencia?, ¿es concepto?, ¿es Dios? Estas preguntas y muchas otras constituyen la cuestión del ser que ocupa el presente Congreso dedicado a Hans Urs von Balthasar. Pese a todo, dicha cuestión no se transforma en problema ni enigma, sino que es misterio, el misterio del ser (1).

Hans Urs von Balthasar concibe el ser, fundamentalmente, como “plenitud atravesada por la nada” –durchnichtigte Fülle (2). Evoca así aquella “actualidad” (3) que no carece de nada, pero que entraña la nada (4), es decir, la lleva consigo como posibilidad que atraviesa la plenitud (5). La nada, entonces, no es una negatividad ab-soluta, ni relativa (6), sino una “profundidad, que Balthasar califica –a diferen-

-
- (1) H 1 433 (G 1 401) “Das Seinsgeheimnis, das offenbar ist, ladet den geschöpflichen Geist ein, sich von sich weg und über sich hinaus dem Geheimnis anzuvertrauen” –El estudio Pérez Haro E, *El Misterio del ser. Una mediación entre Filosofía y Teología en Hans Urs von Balthasar*, Barcelona 1994, ofrece unos resultados válidos, pero que no responden de modo satisfactorio a la complejidad del problema.
 - (2) Herrlichkeit III/1 768. Balthasar constata, refiriéndose a Rainer Maria Rilke: “Überall, womit der Kunst der ‘Neuen Gedichte’ einzelne Gestalten geschildert werden...: sind die klaren Konturen ganz Transparenz auf das singende Geheimnis des Seins, dessen durchnichtigte Fülle in ihnen anwesend und sich offenbart”.
 - (3) Cf. G 1 162; 5 412; 568; plenitud-Fülle –tiene que ver con *actus* ser real y efecto= plenitud que ningún ser puede agotar: implica también *choros* espacio vacío, dar espacio, en el sentido espiritual, acoger, recibir, cf. Brandt Th., Fülle, Überfluss, en *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 1, 402-403. Para la *actualitas* cf. Pérez Haro E., o.c., 139-141.
 - (4) Las referencias balthasarianas a la “nada” son frecuentes: cf. G 5 412-413; 221; TD 1 530-31; TL 2 100-101. Nada HWP 6: 805: su historia comienza allí donde comienza la historia del ser, en la ontología griega. Según la etimología, es característica de lo mortal, que surge y desaparece; no cabe pensarlo como opuesto al ser, sino como “lo diferente que atraviesa todo cuanto existe”, cf. Keller A., 392s: Ser y no ser constituyen una unidad tan íntima en lo finito que no puede separarse entre sí ni siquiera conceptualmente como dos aspectos. Bieler M., *The Future of Philosophy of Being*, *Communio* 26 (1999) 456-485, especialmente 472: ...the metaphysical mystery of being, which is light (licht) only insofar as it is no-thing (nichtet) Cf. Pérez Haro E., o. c., 141-149.
 - (5) Lotz J.B., *Nichts*, LTK 6, 944: Aristoteles: Nach diesem kann das, was ist, auf keine Weise nicht sein...Damit gibt es kein Werden, dass Aristoteles durch seine Unterscheidung des Seienden vom Sein unvereinbar ist, ist Jenes mit ihm vereinbar, weil es die Realpotenz als Prinzip der Veränderung enthält (Metaph IX 1; 1046 a.10f).
 - (6) Cf. LOTZ J.B., Nada, Brugger, 329: La nada no es algo propiamente tal que se dé además del ser, sino únicamente su falta o deficiencia; por eso su concepto se forma también por negación de

cia de Heidegger (7)– positiva”, posibilitada por un origen más allá de lo absoluto y constituido en cuanto don entre la plenitud y la nada. ¿Cómo entender esto, si se trata del don por excelencia, que *Se* comunica, Dios? ¿Cómo penetrar tal densidad, si se la supone, como Balthasar, en cuanto originada por el Espíritu Santo?

El teólogo suizo elabora una respuesta genuina, que se sitúa en la encrucijada del pensamiento occidental (8), más acá de la bifurcación entre la conceptualización universal del ser, que lo torna concepto (9) y su fragmentación en entes individuales producida por el olvido del ser (10). Sin defender un realismo acrítico ni un idealismo trascendental, se remonta a aquella fuente de la cual el *esse* borbotea, de modo cristalino: la obra de Tomás de Aquino, aquel pensador incomparable quien, según Balthasar, ha aportado más que nadie a la cuestión del ser (11). Pero ¿qué es lo que le permite a Balthasar afirmar esto?, ¿cómo entiende el teólogo suizo al Aquinate, si tenemos presente que la comprensión tomaseana desde siempre se parece a un campo de batalla? (12)

aqué. Distínguense la *nada absoluta o negativa* y la *nada relativa o positiva*. Idem LTK 944: Die Scholastik bestimmt es logisch-metaphysisch als den absoluten Gegensatz zum Sein; das wird auch sein Begriff durch Verneinung des Seins gebildet. Je nach der Radikalität der Verneinung unterscheidet man das *relative* u.das *absolute*.-Keller A., Ser, en Krings H., U.O, Conceptos fundamentales de Filosofía III, Barcelona 1979, 383: “El enunciado: “El ser es lo que excluye la nada” equivale a la inversión “Lo que excluye la nada es el ser”, 392: El ser finito es inseparablemente el no ser, pues como no ser aquél significa a la vez que no es lo otro.

- (7) Siewerth G., Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger, Einsiedeln 1959, 10-17.
- (8) H III I/II 407 (G 5 53): Es ist jene Zwischenzeit, da nach Thomas “Tod und der Verurteilung der Averroisten der Ruhm Aristoteles” verblasst, aber die neuplatonische Welle der Frührenaissance sich noch nicht wieder erhoben hat. Die philosophierenden Christen sind vor allem auf Destruktion illusionärer Philosophie bedacht. Dennoch bleibt die Frage der Transzendentalität gestellt: was ist das offene “Sein”, in das nach Avicenna, Thomas, Skotus der Menschegeist übersteigt? -Balthasar asume la crítica de Gustav Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik. La discusión respecto a lo cierto o no de esta crítica sobrepasa las posibilidades y el espacio de la presente investigación.
- (9) Cf. H III I/II 389 (G 5 35) Neben der logisch-konzeptuellen Auffassung des Seins geht seit Thomas Tod noch eine andere parallel, von der Antike übernommen, im germanischen Aeon zur stärksten Auswirkung gelangt; das Sein ist Gott. Zunächst unabhängig vom begrifflogischen Strang entwickelt, verflücht sie sich bald damit und wird so verschränkt bis zu Hegel geschichtsmächtig. - Resulta iluminador la permanente crítica de Balthasar a Suárez.
- (10) Cf H III I/II 382 (G 5 28): wohl aber ist anzumerken, wie unerbittlich die Stellungen fünfzig Jahre nach Thomas Tod bereits sind: wie kurz und folgerichtig die Schritte von Seinsformalismus (Skotus) zum Empirismus (Ockham), und von reinen theologischen Voluntarismus und “Positivismus” zu einem wertfreien Positivismus und folgerichtig zum materialistischen Atomismus. Auf diesen Wegen ist bis heute nichts Neues mehr in Erscheinung getreten.- El “olvido del ser”, invocado por Heidegger es una preocupación constante del teólogo suizo, aunque su respuesta es otra que la del filósofo de Freiburg.
- (11) Wiercinski A., Hermeneutik der Gabe. Die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar, en KASPER W., (ed) Logia der Liebe und Herrlichkeit Gottes, Hans Urs von Balthasar im Gespräch. FS Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, Mainz 2006, 350-370, especialmente, 351”. Im zwanzigsten Jahrhundert wurde die theologisch-philosophische Reflexion des Aquinanten durch Hans Urs von Balthasar auf eine kreative Weise wiederentdeckt und weitergedacht. -Cf. nota 9 del estudio de Wiercinski para la literatura secundaria más importante al respecto.
- (12) H III I/II 706 (G 5 338) Goethe ist in seiner Zeit ebenso widerständig allein wie einst Thomas von Aquin, wenn er die Einheit exakter Forschung und Denkleistung mit ehrfürchtig-frommer Wahrnehmung des göttlichen Anwesens im Kosmos zuverbinden sucht: nur beides in Einheit ist sachliche Haltung im Sein. -Cf. Wiercinski A., o.c., 359-364: el autor lo muestra a la luz de J.L.Marion y sus sucesivas correcciones con respecto a la interpretación de Tomás de Aquino.

La peculiar relación de Balthasar con Tomás se encuentra, sin duda, mediada por aquellos “amigos” cuyos nombres el teólogo suizo suele callarse, es decir, Gustav Siewerth, Hans André y Ferdinand Ulrich (13). Si bien la influencia de estos tres pensadores –poco conocidos–, sobre el pensamiento balthasariano todavía queda por esclarecer, es cierto que ellos le facilitaron al teólogo suizo el acceso a un pensador sumamente apreciado por él (14). En efecto, Balthasar proyectaba hacer un comentario a la *Summa theologiae* de Tomás, que nunca escribió, pero que se podría extraer de las muchas referencias tomaseanas en la obra balthasariana. Pese a que dichas referencias proyectan un panorama fascinante en su conjunto, aquí sólo interesan aquellas citas que directamente articulan aspectos importantes de la cuestión del ser. De ahí cabe preguntar: ¿qué es el ser? y ¿cómo se revela, según Tomás de Aquino leído por Hans Urs von Balthasar?

En efecto, sin pretender responder a los detalles y posibles conflictos de la comprensión balthasariana de Tomás de Aquino, se rastrea toda la trilogía del teólogo suizo, es decir, la *Gloria*, la *Teodramática*, la *Teológica* (15), en busca de elementos significativos que configuran la explicitación del ser en cuanto “plenitud atravesada por la nada”. Una base estadística de referencias al ser que se encuentran en las citas de Tomás hechas por Balthasar, permite formular a modo de hipótesis una respuesta a las preguntas planteadas. Tal hipótesis articula una primera aproximación a aquella que emerge del Proyecto Fondecyt que origina la presente investigación, y trata de verificar a través de la obra balthasariana que *La negatividad del ser es positiva en la medida en que se constituye don en el Espíritu Santo* (16).

Se exponen, brevemente, los resultados de la investigación en tres líneas fundamentales: 1. *El ser mismo, imagen de la bondad divina y la nada*. 2. *La distinción real y la profundidad de la nada*. 3. *El modus existendi propio del Espíritu Santo y la positividad de la nada*.

1. EL SER MISMO, IMAGEN DE LA BONDAD DIVINA Y LA NADA

El *esse* emerge como plenitud y perfección de toda la realidad, es acto –*actualitas*–, que por ser *similitudo*, no existe en sí, sino a través de otro en cuanto “imagen de la bondad divina” (17). ¿Cómo explica Balthasar esta afirmación, extraída de Tomás, *De*

(13) Tourpe E., Le Thomisme ontologique de Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich et Hans André a l'arrière-plan de la Pensée Balthasarienne. “Die vielen Freunde, deren Namen ich jetzt verschweige...” Revista Española de Teología 65 (2005) 467-491.

(14) Para la relación de Balthasar con Tomás de Aquino, cf. Schindler D. C., Towards a non-possessive concept of Knowledge: on the relation between reason and love in Aquinas and Balthasar, Modern Theology 22 (2006) 577-608; Enders M., Grundzüge philosophischer und theologischer Hermeneutik der Wahrheit in der “Theologik” des Hans Urs von Balthasar, Philotheos 3 (2003) 274-293.

(15) Balthasar Hans Urs von, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band I, II, III, I, Teil I, Teil II; III, II, Teil I, Teil II, Dritte Auflage, Einsiedeln 1988 (= H); Theodramatik. Band I, II, Teil I; Teil II, III, IV Einsiedeln 1980 (=TD); Theologik Band I; II, III, Einsiedeln 1985 (=TL); Epilog Einsiedeln 1987 (=Ep).

(16) FONDECYT 2008-2009/ 108005: La cuestión del ser en Hans Urs von Balthasar, Nicolás de Cusa y Juan de la Cruz (A. Meis, Ander Hubert, Juan Francisco Pinilla).

(17) TD III/ 291 (TD 2 364; TD 2 293): nota 14: Para la escolástica, la traducción de *demut* por *similitudo* significa con frecuencia una atenuación, en cuanto que ésta no expresa más que una semejanza en general. La *Summa* de Alejandro ofrece dos interpretaciones *similitudo* significa únicamente la

veritate 22, 2? ¿Qué entiende el Aquinate por *similitudo*? ¿Por qué establece un nexo de identidad entre el *ipsum esse* y la *bonitas*? ¿Cuáles son las conclusiones que saca Balthasar de esta afirmación tomaseana para dilucidar la cuestión del ser?

a. *El ser como imagen de la bondad divina*

Pese a que la afirmación escueta *Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis* evoca la pequeña obra de Gustav Siewerth, *Das Gleichnis des Seins*, Balthasar ofrece una interpretación propia, compleja y original de la cuestión del ser en cuanto semejanza de la bondad divina. En primer lugar, toma distancia de la postura protestante de Nebel, cuyo intento cuidadoso de rescatar el ser no comparte, pues, según el teólogo suizo, no es posible “concluir, de la conexión del no-ser y del ser en el ser, su condición “creada”, ni siquiera Tomás de Aquino hubiese sacado esta conclusión con tanta facilidad”. Sostiene el teólogo suizo más bien: “Las criaturas, en cuanto existen en este ser que procede de Dios, que las capacita para participar del ser absoluto de Dios, son el lugar... de su escondida (revelación)” (18). Balthasar insiste aquí en un aspecto fundamental, el lugar concreto de la revelación del ser, el *es*, que dentro de su plenitud conlleva cierta negatividad, es decir, su índole “escondida”.

Desde este lugar el teólogo suizo se adentra en la estructura del espíritu, que Tomás comprende del mismo modo que Agustín, en cuanto dinamismo “que conoce y está intrínsecamente orientado hacia la visión de Dios, de suerte que la libre apertura de Dios y la elevación y la gracia requeridas para comprender sus misterios íntimos son una consumación directa de la estructura de ese espíritu creatural; y la comprensión de la acción reveladora de Dios como concesión de la luz íntima del ser” (19). De suerte,

semejanza general o, si no, su perfección suprema (II, n 339). Los editores remiten a Pedro de Poitiers). También en Tomás se toma con frecuencia *similitudo* como una noción genérica (*STh* I q 4 a 3) y puede significar una de estas tres cosas: concordancia plena (*aequalitas*), semejanza por razón de su procedencia o semejanza análoga entre la causa y su efecto desigual. Con respecto a esta última se acentúa que sólo la criatura es semejante a Dios, pero no Dios a la criatura (*I Sent* d 19, 1, 2 y *passim*). Tomás subraya de buen grado la distancia permanente entre Dios y la criatura, por ejemplo, cuando asume (*STh*.q 91, 1) la traducción patrística de *ad imaginem* (Agustín, de Trin VII 6, 12) o cuando explica la definición de la imagen dada por Hilario (*Imago eius ad quem imaginatur, species indifferens est*, PL 10, 490B) e interpreta, en este contexto, “*species*” en el sentido más amplio de la analogía del ser: *STh* I q 92, 2 ad 3.

- (18) H 158 (G 160): “Das Sein ist nicht Ursprung, sondern Entsprungenes, nicht göttlich, sondern kreatürlich, nicht heilig, sondern versehrt...Wäre dieses volle, das Ereignis und die Gestalt umfassende Sein ungebrochenes Sein, so würde Israel Lüge, und wäre es nacktes Nichtsein, so würde Hellas zu einem Trug, von dem Notiz zu nehmen sich nicht lohnte” (146) So sorgfältig und ohne “unzulässige Kontaminationem” hier einzubergen versucht wird, so dürfte aus dem Durchnichtsein des Seins doch wohl zu schroff auf sein “Kreaur”-sein geschlossen werden; selbst Thomas von Aquin würde nicht so einfach schliessen. Kreaturen sind, indem sie in diesem von Gott ausgehenden Sein, das zur Teilnahme an Gottes absolutem Sein befähigt, deshalb auch der nie zu vergessende und gar nicht überspringende Ort seiner (verborgenen) Offenbarkeit.

- (19) H 1 141 (G 1 139): im Dynamismus des erkennenden Geistes, der seiner innersten Anlage nach zur Gottesschau drängt, sodass die freie Erschliessung Gottes und die zur Erfassung einer inneren Mysterien erforderliche Erhebung und Gnade doch als eine geradlinige Vollendung der geschöpfliche Geistesstruktur erscheint, und in der Auffassung der aktiven Offenbarungstat erscheint als der Gewährung des innersten Lichtes des Seins. Ulrich F., Armut und Reichtum der Freiheit. Eine philosophische Meditation, Evangelische Theologie 46 (1986) 46-73, especialmente 50: Die “Periode des Nihilismus” muss notwendig auf der Basis Sein=Nichts in dem Sinne ausgelegt werden, dass das

el “amor natural y sostenido por la gracia ha sido entendido como la luz más profunda del ser mismo... Sólo en este saber anticipador del ser es posible pensar racionalmente, querer y amar libremente. El espíritu que sabe del ser, sabe y ama en cada caso más de lo que puede expresar en fórmulas y en demostraciones lógicas” (20).

A la luz de tal experiencia originaria, de-limitada y dilucidada por una racionalidad teológica que une razón y amor (21), Balthasar resalta que para Tomás la mente es una fuerza sintética activa y el término de su acción es lo real, lo efectivo –*wirklich* (22). Por eso, el amor filosófico de la criatura a Dios lo “describe a modo de una gravitación óptica donde el todo atrae a la parte, lo infinito a lo finito, sin que quepa imaginarse, fuera del ámbito cristiano, cómo el todo, el infinito, no destruye con su peso la forma finita...” Tiene que ser el amor cristiano que descansa en la unión hipostática de Cristo y conjuga dos realidades eternamente incompaginables por el hombre: el amor a un ente y el amor al ser (23). Esto significa que en “el conocimiento y en el amor... todo el ser del hombre... está sintonizado con la realidad global” (24) y “en este acto ontológico se vive y se siente un *con-sentimiento* apriorístico” (25).

Sein von vornherein als die “phantatische Verwirklichung des menschlichen Wesens” gefasst wird, weil “das menschliche Wesen keine ganze Wirklichkeit besitzt” (K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 208). Sie kann, positiv erfahren, eine Epiphanie des geschaffenen Seins als Liebe entbergen, in dessen Gabe-Gestalt sich Reichtum und Armut, Herrschaft und Dienst, Fülle und Verendlichkeit selbig füreinander verwenden... Denn die Verendlichkeit des geschaffenen Seins als Liebe bricht, jenseits aller Dialektik, aus der absoluten Einfachheit des unbedingten “Umsonst” (gratis) der göttlichen Selbstmitteilung auf.

- (20) H 1 168 (G 1 162): Blondel mit ihrer Auffassung von der dynamischen Öffnung des Geistes auf die Fülle des Seins. Nur im je schon Wissen um Sein kann rational gedacht, kann frei gewollt und geliebt werden: der um das Sein wissenden Geist weiss und liebt jeweils mehr, als was er in logische Formeln und Beweise bringen kann: er ist aktive synthetische Kraft, die auf das Wirkliche geht und alle nur begrifflichen Formen im Setzen je schon überstiegen hat.
- (21) Meis A., Razón y amor en la *Teológica* de Hans Urs von Balthasar, *Teología y Vida* 45 (2004) 104-136.
- (22) *Wirk-lich* viene de *wirken* y tiene que ver con actuar, efectuar y como tal engancha con *actualitas*, *energeia*, *actus* Tomás habla de *actualitas omnium actuum*; la *actualitas essendi* no es la *actualitas absoluta*. Cf. Pérez Haro E., o.c., 139s.
- (23) H 1 186 (G 1 176): Nicht einmal der philosophischen Liebe der Kreatur zu Gott, die Thomas als ein seinshafte Schwergewicht wie das des Teiles zum Ganzen, oder eben des Endlichen zum Unendlichen schildert, und von der man ausserhalb des christlichen Raumes nicht sieht, wie dieser Vorzug des Ganzen nicht die Spregung der endlichen Forma nach sich zöge, in jener Selbstpreisgabe des eigenen Bewusstseins, das sich als Trophen ins Meer des Nirvana opfert- sondern gerade nur der christlichen Liebe, die auf der hypostatischen Einheit Christi aufrucht und das menschlich ewig Unvereinbare zusammenknüpft: die Liebe zu einem Seienden mit der Liebe zum Sein.
- (24) H 1 235 (G 1 221) Nicht durch ein vereinzelt Vermögen nur ist der Mensch erkennend und liebend zum Du, zu den Dingen, zu Gott hin offen; er ist als ganzer (durch seine Vermögen hindurch) der Gesamtwirklichkeit eingestimmt, wie es ja niemand tiefer und gründlicher gezeigt hat als Thomas von Aquín. Nach ihm ist es Eingestimmtsein auf das Sein im ganzen, und diese seinshafte Gestimmtheit ist im Lebendigen und Empfindenden eine apriorische Zustimmung, *con-sensus* als *cum-sentire* (noch vor dem *assentire*); im Tier instinktiv, im Menschen je schon mit einem geistigen Wohlgefallen verbunden (*STh.* 1^a 2ae 15, 1 c und ad 3). Según Tourpe E., *La logique de l’amour*. A propos de quelques volúmenes récemment traduits de H.U.von Balthasar, *Revue théologique d Louvain*, 298 1998) 202-228, especialmente, 203: Al centro más íntimo de la proposición balthasariana “se trouve l’intuition que l’être créé, como ressemblance de l’être trinitaire et donc como “don”, ou “amour”, médiatise toute connaissance ou decir, tout transcendence de l’esprit humain”.
- (25) *STh accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in esa*, *Ibid.* c.

Emerge aquí una intelección del ser particular y su relación con el universal a través del consentimiento ontológico, que se sitúa a un nivel más profundo que la *delectatio* que de un modo natural acompaña a todos los actos espirituales conformes a la realidad (26). De ahí que para Balthasar esta “armonización en el ser del que lo siente y experimenta es anterior... a la distinción entre experiencia activa y pasiva”. En la reciprocidad, que se funda en la apertura a lo real, no sólo radica la acogida de una *im-presión* extraña, sino también el *expresarse* a sí mismo en lo que es ajeno. De este modo, el sentimiento fundamental no sólo es un consentir (*consensus*) a lo pasivo, sino también a lo activo, y ambos son a la vez la alegría originaria (27).

Desde esta profundidad el teólogo suizo concluye: “Dios no es un ente más, sino que se revela a partir y en la profundidad del ser que, en cuanto totalidad remite a él como fundamento. Por eso, lo hasta ahora dicho se le aplica arquetípicamente, y desde luego bajo las condiciones que nos impone la analogía del ser entre Dios y la criatura. En cuanto radicalmente ordenada a Dios, que no tiene nada en común con ella, esta sintonización originaria con él no es una intuición en el sentido en que la entiende la teoría del conocimiento, pero tampoco es el resultado de una mera “conclusión” lógica que, partiendo de lo finito, llega a lo infinito; la no fijabilidad de esta experiencia originaria es sólo el reflejo noético de la imposibilidad de fijar el ser en su totalidad frente a Dios. En cuanto tal, el ser remite a la fuente inaccesible” de la cual se distingue (28).

-
- (26) H 1 235 (G 1 221) Die Neigung zur “Sache selbst” (*inclinatio ad rem ipsam*), aus innerster Verwandtschaft, wird als ein Erfühlen, ein erfahrungshafter Kontakt bezeichnet, sofern das Fühlende dem Erfühlten ursprünglich eingestimmt ist und ihm deshalb zu- und bei-stimmt (*accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in esa, Ibid.* c). Diese seinshafte Zustimmung und die in ihr liegende und mitvollziehende Bejahung und Seins-Freude liegt also tiefer als die allen sachgemässen geistigen Einzelakten (aus dem Vorrat jener ursprünglichsten Einstimmung) naturhaft mitgegebene *delectatio*, mag diese, den Akten und ihren Gegenständen entsprechend, geistige oder sinnliche Lust und Freude sein.
- (27) H 1 235 (G 1 221) Dieses Eingestimmtsein des Fühlenden und Er-lebenden in das Sein liegt deshalb auch früher als die Unterscheidung von aktivem und passivem Erfahren: in der Gegenseitigkeit, die mit der Offenheit auf das Wirkliche begründet ist, liegt ebensosehr der Empfang fremden Eindrucks wie das Sich –ausdrücken in Fremdes hinein. So ist das grundlegende Fühlen (das “Urgefühl”) ebensosehr Einverständnis (*con-sensus*) zum Erleiden wie zum Erwirken, und beides gleichsehr ursprünglichste Freude. Die Opposition von (freudigem) Begehren und abwehrender Angst ist dieser innersten Schicht gegenüber schon sekundär: sie betrifft einzelnes Seiendes, einzelne Angemessenheiten oder Unangemessenheiten zwischen Subjekt und Objekt, nicht einfachhin das Verhältnis zum (Da-)Sein.
- (28) H 1 236 (G 1 222) Gott aber ist nicht ein einzelnes Seiendes, sondern offenbart sich aus und in der Tiefe des Seins, das als ganzes auf ihn als seinen Grund verweist; deshalb gilt das Vorgesagte ursprünglich von ihm, in der Weise freilich, wie die Seinsanalogie zwischen Gott und Geschöpf es bedingt: als radikales Hingeordnetsein des Geschöpfs auf Gott, der seiner zum Sein nicht bedarf, als Zustimmung zu Gott, er mag in seiner Freiheit dem Geschöpf zumessen, was er will. Dieses ist seinshaft Resonanz auf Gott und für Gott, ist es in seiner Ganzheit und vor jeder Differenzierung seiner Vermögen in geistige und sensitive und passive. Weil Gott auf keiner Ebene Kreatur ist und gemeinsames Sein mit ihr hat, ist diese ursprüngliche Einstimmung auf ihn keine Intuition im erkenntnistheoretischen Sinn, sie ist aber auch nicht das Ergebnis eines blossen logischen “Schlusses” vom Endlichen auf das Unendliche; die Unfixierbarkeit dieser Ersterfahrung ist nur der noetische Widerschein der ontischen Unfestlegbarkeit des Seins im ganzen gegenüber Gott. Es ist als solches mit sich selber verweisend auf die unnahbare Quelle”. Cf. G 2 109: Es cuestión de poder ver, como lo es también cuanto directamente se sigue de ello y que suele llamarse la prueba agustiniana de la existencia de Dios, la única, pero amplísima, que presentó Agustín y Tomás la esquematisó en la

Lo explicado hasta aquí a partir de la *Gloria*, el teólogo suizo lo profundiza en la *Teodramática*, cuando advierte que: “En la primera experiencia radical de mí mismo puedo distinguir, pero no dividir, entre mi “modo de ser” (*modus subsistentiae*, *tropos tes hyparxeos*) y mi captación del ser como lo más general. Al atenerme a la experiencia de mi peculiaridad... veo que me está adjudicada en mi personalidad una singularidad que está fuera del *arbor porphyriana*... Efectivamente, el hombre en cuanto ser material no es sólo persona, sino también individuo de su especie (29), pero se cuestiona si él, en la mencionada autopresencia de su espíritu, experimenta esta individualidad, de cualquier modo multiplicable, o la unidad propia de la esencia, o no más bien algo que no se fundamenta en la esencia y naturaleza, sino en la existencia en cuanto tal, justamente en el “modo de ser” –*tropos tes hyparxeos*. (30)

Balthasar prosigue: “Si a partir de ello quisiéramos realizar una transición abrupta al nivel teológico, se derivaría en primer lugar que el *ser participado no sólo es genéricamente una “imagen de Dios”* (como aquello en lo que todos los seres tienen parte para ser algo, y que en su autocomunicación es siempre más rico que la suma de los que participan), *sino exactamente una imagen del Dios tripersonal en la que la incomunicabilidad de las hipóstasis es una misma cosa con la unidad de la ‘esencia’ en cada una de ellas*” (31).

Pese a que Balthasar afirma que “no se puede más que tocar de refilón la amplia doctrina de Tomás de Aquino sobre la libertad (32), insiste en que dicha

Quarta Via. Presupone que, en el *intelligere*, el plano de la representación (*cogitatio*) se transfiere al plano de la realidad del ser. Es un presupuesto que Descartes jamás lo realizó a fondo (y sin reabsorber la existencia en la representación).

- (29) Meis A., La persona en cuanto singularidad concreta según Hans Urs von Balthasar, *Teología y Vida* 42 (2001) 440-467.
- (30) TD II 1 188 (TD 2 193). Ich kann in der ersten Urfahrung meiner selbst zwar unterscheiden, aber nicht scheiden zwischen meiner “Weise zu sein” (*modus subsistentiae*, *tropos tes hyparxeos*) und meiner Ergreifung des Seins als des Allgemeinen. Sofern ich meine Einmaligkeitserfahrung festhalte und sie mir nicht durch nachträgliche Reflexion (anderer und meiner selbst) defätistisch depotenzieren lasse (“meine scheinbar einmalige Person ist schliesslich doch nur ein Individuum unter Millionen anderer”) sehe ich mir in meinem Person-Sein eine Einmaligkeit zugeeignet, die ausserhalb der “*arbor porphyriana*” steht; deshalb ist es eine uneigentliche Redeweise, wenn man, um die Einmaligkeit des reingeistigen Geschöpfes (des Engels) auszudrücken, sagt, jedes von ihnen stelle eine eigene “Gattung” dar. Gewiss ist der Mensch als materielles Wesen nicht nur Person, sondern immer auch Individuum seiner Gattung, aber es fragt sich, ob er in der geschilderten Selbstgegenwart seines Geistes diese beliebig vermehrbare Individualität oder Je (j) –Meinigkeit des Wesens erfährt, oder nicht vielmehr etwas, was nicht in Wesen und Natur, sondern in der Existenz als solcher gründet, eben im *tropos tes hyparxeos*. Cf. Fields S., The singular as Event: Postmodernism, Rahner, and Balthasar, *American Catholic Philosophical Quarterly* 77 (2003)93-111.
- (31) TD II 1 189 (TD 2 193) Wollten wir von hier aus abrupt einen Übergang zum Theologischen vollziehen, so ergäbe sich erstens, dass *das mitgeteilte Sein nicht nur überhaupt ein “Gleichnis Gottes” ist*-als dessen, woran alle Wesen teilnehmen, um etwas zu sein, und der in seiner Selbstmittlung immer reicher ist als die Summe aller Teilnehmenden- *sondern geradezu ein Gleichnis des dreipersonalen Gottes, in dem die Inkommunikabilität der Hypostasen mit der Einheit des “Wesens” in jeder von ihnen eins ist*. Es ist aber als solches Gleichnis nur für den sichtbar, der der Einmaligkeit seiner endlichen Person versichert wird, was er endgültig nur sein kann, wenn ihm diese Einmaligkeit durch Gottes Wort selbst zugesprochen und damit die “Teilnahme an der göttlichen Natur” verbürgt wird”.
- (32) TD II 1 203 (TD 2 206) Nota 39: Una síntesis de estos aspectos tan diversificados, pero organizados desde un centro común, puede verse en G. Siewerth, Thomas von Aquin, die menschliche Willensfreiheit, Düsseldorf 1954, ID., Die Freiheit und das Gute, Freiburg 1959.

doctrina tiene su núcleo en la unión insoluble de los dos polos de la libertad finita en la visión central del *esse* como fundamentación tanto del ser individual como de la comunicación con el absoluto (33). Una vez asentado que toda voluntad libre sólo puede aspirar a algo bajo el punto de vista del bien –y que, por tanto, en la esfera del ser “imagen (*similitudo*) de la bondad divina” (Ver q 22 a c- ad 2) aspira implícitamente al bien absoluto que es Dios y que en esta operación no está determinada más que por sí misma y, por consiguiente, está indeterminada en la elección de los medios para alcanzar el bien– Tomás llega ya al umbral de la (otra) cuestión...el conocimiento del ser en su totalidad y en la apreciación de los entes y valores bajo el punto de vista del ser y del bien, hasta tal punto de que las dos dimensiones no pueden ser aprehendidas más que en una prioridad recíproca” (34).

Pero hay algo más, según Balthasar, cuando Tomás puede decir del hombre, a diferencia del animal (35), en lugar de *causa sui motus*, simplemente *causa sui*, el sentido de la expresión no puede ser el de un establecerse a sí mismo en la existencia, tal como lo hace Dios. Ahora bien, siendo así que el *motus* de la libertad es inseparable de la *causa sui*, y que en la voluntad anida un deseo natural (*desiderium naturale*) de una autoposesión plena y perfecta, que debería coincidir con la “posesión” del ser como tal, aparece la paradoja tomista...: el hombre aspira a completarse en un Absoluto al cual él, aun siendo *causa sui*, no puede llegar a alcanzar ni por sí mismo ni con la ayuda de un ser y un bien finito cualquiera (36), es decir, se expone

(33) TD II 1 203 (TD 206-207) Die umfassende Freiheitslehre Thomas von Aquin kann hier nur gestreift werden; sie hat ihren Kern in der unlöslichen Verbindung der beiden Pole endlicher Freiheit in Thomas' zentraler Sicht von *Esse* als der Begründung sowohl des Selbstseins wie der Kommunikation mit dem Absoluten. Diese zentrale Vision des Aquinanten darf über der minutiösen Analyse der Einzelmomente, worin Aristoteles und die Frühscholastik weitergeführt werden, nie aus den Augen verloren werden. Da die Tradition ihm zwei Problemstränge zuführt: die Freiheit des Willens überhaupt (gegenüber jedem Determinismus jeder Art) und die Wahlfreiheit (gegenüber einer Verwechslung endlicher mit unendlicher Freiheit oder blosser Spontaneität), behandelt er beide Fragen getrennt.

(34) *De Ver* q 22 a 13c.

(35) TD II 1 203 (TD 206-207) Er gelangt aber mit der Feststellung, jeder freie Wille könne etwas nur unter dem Gesichtspunkt des Guten anstreben-strebe deshalb in der Weite des Seins “als des Bildes (*similitudo*) der göttlichen Güte” (Ver q 22, a 2c, ad 2) einschliessweise das absolut Gute, Gott an, sei darin einzig durch sich selbst bestimmt und deshalb in der Wahl der Wege, das Gute zu erreichen, indeterminiert-, bereits an die Schwelle der zweiten Frage. Denn mit der freien Selbstbewegung des Willens ist immer (wie in der patristischen Tradition) das *logikon*, die Einsicht in das Sein im Ganzen und Beurteilen eines Seienden und Werthaften unter dem Gesichtspunkt des Seins und des Guten überhaupt mitgesetzt, so sehr, dass die beiden Momente nur in einer gegenseitigen Priorität erfasst werden können. Im Unterschied zum Tier, das auch ein Urteil über das in der Situation zu tuende und damit “eine Art Abbild des *liberum arbitrium*”, “gleichsam eine bedingte Freiheit besitzt, aber das Seiende nicht unter dem Gesichtspunkt des Seins beurteilen kann, bedarf es der menschlichen Vernunft, um sein Urteil beurteilen zu können” und so “Ursache seiner selbst zu sein nicht nur im Sichbewegen (d.h. in der Spontaneität), sondern auch im Urteilen”.

(36) TD II 1 204 (TD 2 207) Thomas kann-wie wir sahen- für *causa sui motus* auch einfach *causa sui* sagen, wobei in q. 22 erhellt, dass damit keine Selbstsetzung ins Dasein gemeint sein kann, so wie sie Gott vollzieht. Weil aber der *motus* der Freiheit von der *causa sui* untrennbar ist, im Willen also eine naturhafte Sehnsucht (*desiderium naturale*) nach dem vollendeten, erschöpfenden Selbstbesitz liegt, der mit dem “Besitz” des Seins als solchem zusammenfallen müsste, kommt der thomanische (von Henri de Lubac wieder ins volle Licht gesetzte) Paradox zustande, dass der Mensch sich in einem Absoluten zu vollenden strebt, das er obschon “*causa sui*, aus sich selbst und mit der Erreichung irgendeines endlichen Seienden und Guten nicht zureichen vermag. Das eben macht nach Thomas des Mensch Würde aus. Man kritisiert die thomanische Position nicht wirklich, wenn

a la nada heideggeriana, que produce hastío, o se dispone a recibir gratuitamente lo que no puede alcanzar por propia cuenta.

En efecto, al análisis realizado sólo le faltan los preliminares expuestos anteriormente: el surgimiento de la autoconciencia en libertad (*autoexousion*) no es, en sus orígenes, una simple realidad que está ahí, sino la acogida de una donación, de un don, lo que está suponiendo la existencia de un donante. En este sentido, “todos los que son capaces de conocimiento reconocen a Dios implícito en todo acto espiritual” puesto que “el ser mismo (que como dado revela su unidad con el espíritu y a la vez su verdad) es una imagen de la bondad divina” (37), en el sentido de una “semejanza por razón de su procedencia o semejanza análoga entre la causa y su efecto desigual” (38).

b. *El actus essendi tomaseano*

Tomás comprende la fórmula *actus essendi*, proveniente de Dionisio Areopagita, como expresión de la primera, inmediata y universal acción de Dios en el mundo (39). Según Balthasar, se trata de una puesta en alerta al peligro de la hipostatización del *processus essendi* (40). El teólogo suizo afirma que, según Dionisio, “En el primer puesto, delante de todos, es producido... el ser en sí, y el ser en sí precede a la vida en sí, al espíritu en sí y a la divinización en sí, ya que todos los demás... de los que participan las cosas, participan antes que éstas en el ser”. Desde luego, Dionisio no pretende distinguir realmente el ser de la vida en sí, ni de la divinización en sí, sino únicamente en virtud de los grados de intensidad de participación... Pero, como

man gegenüber der scheinbaren Unfreiheit der endlichen Freiheit bezüglich ihres Formalobjektes (dem Guten schlecht hin) jene Indifferenz ausspielt, wie sie von Anselm betont worden war: frei ist erst, wer das Gute um seiner selbst willen liebt. Selbsterfüllung der endlichen Freiheit jenseits ihrer Strebebewegung ist nur ein anderer Aspekt des erwähnten Paradoxes.

- (37) TD II 1 358 (TD 2 362). Dieser Analyse fehlt nur der oben... errichtete Vorbau: Der Aufgang des Selbstbewusstsein in Freiheit (*autoexousion*) ist im Ursprünglichen kein blosses Sich-Vorfinden, sondern ein Begabt-und Beschenktwerden, was ein Sich-Vorfinden, sondern ein begabt-und Beschenktwerden, was ein Sich-Schenkendes voraussetzt. In diesem Sinn “erkennen alle Erkennenden Gott implizit in jedem geistigen Akt” sofern das “Sein-Selbst (das als geschenktes seine Einheit mit Geist und damit seine Wahrheit offenbart) ein Gleichnis der göttlichen Güte ist”, und deshalb “alle naturhaft nach Gott streben” (Thomas).
- (38) TD II 1 291 (TD 2 293) nota 14. Cf. La crítica a la interpretación balthasariana Enders M., *Dei Schönheit der Seinsordnung im Licht der Herrlichkeit Gottes. Die exemplarische Synthese zwischen heidnisch-antiker Ästhetik und der Herrlichkeit des biblischen Gottes im philosophischen Denken des Thomas von Aquin nach Hans Urs von Balthasar*, en Kasper W., *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes*. Hans Urs von Balthasar im Gespräch, FS Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, Mainz 2007, 80-86. 76.
- (39) G 2, 149 “A Tomás mismo, si Aristóteles le proporciona las categorías exactas, Dionisio le suministra no sólo el gran cuadro de la *Summa* con la partida y el retorno y tantos adagios esenciales, sino también la estructura fundamental de la doctrina sobre Dios, sobre los ángeles, sobre el cosmos “sagrado”, articulado de una manera funcional y estable, y sobre la jerarquía eclesial” O’Regan C., *Von Balthasar and Trick Retrieval: Post-Chalcedonian Symphonic Theology*, *Gregorianum* 77 (1996) 227-260.
- (40) La “complejidad sintética” del *actus essendi* es pensada por dos pensadores representantes germanos, poco conocidos, Ferdinand Ulrich y Heinrich Beck, dedicados a la *identitas entis* y la *reditio ad seipsum*. Cf. Tourpe E., “Thomas d’Aquin est le penseur de l’être comme amour”. A propos de deu livres récents, *Revue Philosophique de Louvain* 106 (2008) 363-371.

Tomás no designa el *actus essendi* como “criatura”... otro tanto hace Dionisio, cuidándose al mismo tiempo de no equiparar los *automatojai* a Dios en sí (41). Recuerda Balthasar que entre otros también el Eriúgena hacía una distinción similar entre *datio* y *donatio*. Pero “Santo Tomás será el primero en aclarar definitivamente la cuestión...: hallar la gloria de Dios en la humildad, pobreza y belleza de todo ser” (42).

Tal irrupción gloriosa desde la finitud, aparentemente negativa, de todo ser, atestigua una positividad sorprendente, que Balthasar articula a través de los trascendentales, presentes en Dionisio, pero tematizados recién en la Edad Media (43). Para el teólogo suizo, pues, la “belleza de todo ser” es el primer trascendental, pero inseparable del uno, verdadero y bueno (44). De ahí que “...resulta definitivamente claro cómo estos pensamientos pudieron elevar la belleza a propiedad del ser, y cómo tuvieron que hacerlo precisamente a partir de la interferencia entre lo uno, verdadero y bueno, con ninguno de los cuales se identifica total y definitivamente lo bello... En otras palabras, Dios es para nosotros el Bien hasta el punto de mantenerse único e inaccesible por encima de toda perfección creada: por encima del amor unitivo está el amor del hacer y dejar ser (por amor). Aquí refulge lo bello como constelación por encima de la verdad.

Esto tiene una consecuencia singular para la comprensión del *actus essendi* en cuanto a su indiferencia, pues el teólogo suizo acota: “Tomás había enseñado a aprender la plena “indiferencia” del *actus essendi* y la “indiferencia” activa y luminosa

(41) DN V, 5- G 2, 185.

(42) G 4 342-343. Cf. G 2 284. La argumentación suena así exacta: similitudo quae est ipsa veritas expresiva... melius exprimit rem quam ipsa res seipsam, quia res ipsa accipit rationem expressionis ab illa -1 d35 q1 ad3. Buenaventura pone al servicio de esta afirmación central toda la doctrina de la analogía del ser, que suena de manera muy distinta que en Tomás de Aquino.- G 3 168: “si particularmente en Tomás de Aquino comparece Dionisio, al lado de Aristóteles y Agustín, como tercera autoridad filosófica sin más y presta servicios análogos a Nicolás de Cusa y a los platónicos florentinos; si todo esto es cierto, decimos, en Juan de la Cruz desaparece el trasfondo filosófico, y se desvanece por completo en la noche personalmente “experimentada” de la contemplación de fe”.

(43) El término *transcendentalia* no se encuentra en la Edad Media, Cf. AERSTEN J. A., Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Grosse und die Lehre von den Transzendentalien, en SENNER W., ANZULEWICZ H., (eds), Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, Berlin 2001, 91-112; nota 1; AERSTEN J., The medieval doctrine of the transcendentals. The current state of research, Bulletin de la philosophie médiévale 33 (1991) 130-147. Cf. AERSTEN J., SPEER A., Die Philosophie Bonaventuras und die Transzendentalienlehre, Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 64 (1997) 32-66, Lay prefiere hablar de conditio, constatable estadísticamente en el Breviloquium: Es significativo, que lo transcendental implica siempre trascender, sea en plural o singular, como sucede posteriormente en Kant. Sin embargo, el paso del plural al singular merece una atención peculiar en cuanto continuidad y discontinuidad respecto al uso medieval como lo precisa AERSTEN J., Die medieval doctrine, 139-141.

(44) VERWEYEN H., Die Bedeutung Hans Urs von Balthasar für die Erneuerung der Fundamentaltheologie, en Kasper W., (ed) Logia der Liebe und Herrlichkeit Gottes, Hans Urs von Balthasar im Gespräch.FS Cardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, Mainz 2006, 387: Der Begriff “transcendental” besagt in diesem Zusammenhang zum einen, dass jedes Einzelwesen sich auf das allen gemeinsame Sein hin “überschreitet”, transzendiert. Zum anderen schwingt in diesem Ausdruck mit, dass Seiendes auf Gott als das schlechthin Transcendente verweist, dem diese Charakteristica von Sein in höchster Vollendung zueigen sind. Alles, was ist, Stellt, erstens, in sich eine gewisse “Einheit” dar, es ist ein “unum”. Zweitens weist es einen “bestimmten Sachgehalt” auf, es ist eine “res. Als dieses Eine und “Sachliche” unterscheidet es sich aber, drittens, von anderem, d.h. es ist ein “aliquid” (von aliud-quid”:etwas anderes).

del *intellectus agens*, como la apertura objetiva-subjetiva de la criatura en cuanto tal” (45). “No queda pues, para la diferencia auténtica, más que ese espacio que de alguna manera se abre en Plotino (y Dionisio) y que Tomás de Aquino capta de modo único y singular: el *actus essendi* como plenitud no subsistente que llega a subsistir y llega a sí mismo a partir de y en las esencialidades finitas y las *essentiae* que llegan a la realidad por este acto, sin tener que incidir y dividirse el acto infinito del ser (46).

Balthasar insiste en que Tomás de Aquino tiene razón “al atribuir al *actus essendi* su propio *bonum-pulchrum*, en el que las *essentiae* singulares y el mundo compuesto de ellas sólo participan. Pero si mi espíritu remite a este *actus essendi* del que participa y a la luz de esta realidad supraesencial... realiza también el acto-pensamiento (*intellectus agens*) para comprender lo esencial, este mismo espíritu mío comprende a la vez que *no es* el acto de ser como tal al que se deben atribuir las esencias, de la misma manera que tampoco es mi *intellectus agens* el que “construye” (sin la *conversio ad phantasma*) el mundo real; no sólo “los conceptos son vacíos sin intuición”, lo es también la “idea” o la “luz” o la “plenitud” del ser (47).

A partir de esta “vaciedad” de la plenitud del ser, el teólogo suizo, pasando de la *Gloria* a la *Teodramática* e interpretando el prólogo de Juan, oyendo a Agustín y a Anselmo, sostiene que Tomás “llega a la conclusión de que en el ser de Dios no puede haber nada más que él mismo; en la medida, pues, en que las cosas existen en cuanto conocidas o creadas por él, son ellas la misma *causatrix essentia* (48). ... En el tratado *De veritate* parece en un principio que todo el peso recae sobre la existencia de la criatura... y su propia actividad” (49). Sin embargo, la cuestión queda

-
- (45) H III/I/II, 408 (G 5, 54). “Aber Thomas hatte gelehrt, die füllehafte “Indifferenz” des intellectus agens als die objektiv-subjektive Offenheit des Geschöpfs als solchen zu verstehen, und bei Eckhart hatte sich die Tendenz verstärkt, das Sein Gottes als Geist zu begreifen, was für den Mensch zur Folge hätte, dass jene thomanische lichtende Offenheit des Seinsaktes (von Gott her zu allem Wesen hin) begründet wäre im lichtenden Offenstehen des menschlichen Geistes von allem Wesen her zu Gott hin”.
- (46) H III/I/II, 783 (G 5 412-413) Es bleibt deshalb für die echte Differenz nur jener Raum übrig, der sich einigermaßen in Plotin (und Dionysius) öffnet und einmalig bei Thomas von Aquin erfasst wird: *actus essendi* als nichtsubsistierende Fülle, die aus den endlichen Wesenheiten und in ihnen zum Stehen und zu sich selbst kommt, und *essentiae*, die vom Akt her zur Wirklichkeit gelangen, ohne den infiniten Akt ein- und aufzuteilen.
- (47) H III/I/II, 948 (G 5 568). Und ebenso ist Thomas von Aquin im Recht, wenn er dem *actus essendi* sein eigenes *bonum-pulchrum* zuteilt, andern die einzelnen *essentiae* und die aus ihnen sich integrierende Welt nur teilhaben. Wenn aber mein Geist auf diesen teilgebenden Seinsakt zugestaltet ist und im Lichte dieses überessentlichen (also unbegreiflichen...) Seins-Aktes auch den Denk-Akt vollzieht (*intellectus agens*), um ein *Essentiales* zubegreifen, so versteht er gleichzeitig, dass es nicht der Seinsakt als solcher ist, der die Essenzen verantwortlich aus sich entlässt, genau so wenig wie mein *intellectus agens* (ohne *conversio ad phantasma*) die wirkliche Welt konstruiert; nicht nur “Begriffe sind ohne Anschauung leer”, auch die “Idee” oder das “Licht” oder die “Fülle” des Seins bleibt es.
- (48) In I sent dist. 36 que 1 a 3 ad 2 TD 1 515-516 (TD. 1 530-531). Auch Thomas geht von der Stelle im Johannesprolog aus, horcht auf *Agustin* und *Anselm* und kommt zum Schluss, dass nichts in Gottes Wesen sein kann als er selbst; sofern also die Dinge als von ihm erkannte oder geschaffene sind, sind sie die “*causatrix essentia*” selbst. Vergleicht man das Sein, das das Geschöpf in sich selbst hat, mit dem Sein, das es in Gott hat, so besitzt es in Gott ein “wahreres Sein”, weil es hier als “ungeschaffenes”, in sich aber als “geschaffenes” existiert.
- (49) TD 1 515 (TD. 1 530). In “*De Veritate*” scheint zuerst das ganze Schwergewicht auf die Existenz des Geschöpfs zu fallen, mag es in Gott ein “*nobilius esse*” besitzen, so ist es doch “wahrer in sich selbst” wo es “wirklich” ist und sein “eigene “Tätigkeit besitzt”. Der Entscheid wird aber seltsamerweise doch vom platonischen Prinzip aus gefällt, dass “die verursachten Dinge abfallen

resuelta curiosamente a partir del principio platónico de que... la verdad es naturalmente mayor en el arquetipo divino. Por otro lado, es conocida la lucha encarnizada de Tomás en contra de sus adversarios no cristianos en pro de la persona individual, lo cual patentiza, más allá de la fascinación por el pensamiento platónico, una segunda tendencia más aristotélica en el pensamiento de Tomás (50).

De lo dicho concluye Balthasar en la *Teológica* la relevancia de un conocimiento de Dios que no es “ontologismo ni intimismo” (51), sino de índole “no-posesiva” (52), es decir, “El supremo saber humano sobre Dios consiste en saber que no conocemos a Dios, pues la esencia de Dios supera (excedens) todo lo que entendemos de él” (53). Tomás sabe, naturalmente, que no puede haber ningún conocimiento puro de su esencia (54). Y “que nunca podemos expresar el ser de Dios de la manera en que lo conocemos y entendemos” (55). De ahí el intento de definir a Dios como la “nada” (56), ya que en este no saber que “corresponde a nuestro estado de peregrino,

(deficient) bei der Nachahmung ihrer Ursachen“, dass deshalb “wegen des Abstandes der Ursache von der Wirkung” von dieser wahre Aussagen möglich sind, die auf jene nicht zutreffen. Vergleicht man die Seinsweisen (res) so ist die Wahrheit im göttlichen Urbild natürlich grösser. Vergleicht man aber die “Wahrheit der Aussage” (veritas praedicationis), so ist der Mensch wahrer in seiner eigenen Natur als im göttlichen Wort, und zwar nicht auf grund eines Mangels in diesem, sondern wegen dessen Übererhabenheit.

- (50) TD 1 515 (TD. 1 530). Das platonische Prinzip, das hier aufgrund der Abständigkeit von Gott dem Geschöpf eine Chance eigener Wahrheit eröffnet hat, hat in den Werken des Aquinanten ein solches Gewicht, dass er die Überlegenheit der Seinsweise in Gott immer wieder betont, und zwar spielt der Gedanke des Areopagiten (und dahinter Proklos) stark hinein, dass die Dinge, die in sich selbst “vielfältig und entgegengesetzt sind (*deversa et opposita in seipsis*) in Gott einsförmig beieinander, ja ineinander sind, und dass –dies spezifisch thomanisch– das Sein (esse) als die höchste Vollkommenheit alle einzelnen Wesensformen, die ja nur an ihr teilnehmen können, in sich einschliesst. Daher präexistieren alle Vollkommenheiten der Dinge “*secundum eminentiorem modum*” in Gott. Das wird mit Zitaten aus *Dionysius* belegt. Dasselbe im Dionysiuskommentar. Nun ist bekannt, welch erbitterten Kampf *Thomas von Aquin* als Christ für den Wert der einzelnen Person gegen verbündet nicht-christliche Gegner ausgefochten hat, etwa wenn er sich leidenschaftlich dafür einsetzt, dass die göttliche Vorsehung sich nicht nur bis zu den Gattungen und Arten, sondern bis zu den Individuen hinunter erstreckt, die er ja als einzelne erschaffen hat.
- (51) TL II 92 (TL 2 99). Mit solchen Aussagen ist freilich kein Ontologismus oder Inneismus gemeint, sondern einzig das, was Thomas in seinem bekannten Axiom sagen will “*omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite*” (De ver. 22, 2c), *omnia appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum*” (*STh* I, 6 1 ad2).
- (52) Schindler D.C. o.c.,
- (53) De Pot 7, 5 ad 14. Pero en el corpus dice: “*Intellectus negationis semper fundatur en aliqua affirmatione...Nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare*”.
- (54) In Boeth de Trin 1, 2c y ad 2; además 6, 13, “*In Deo idem est quid est et esse, ut dicit Boethius et Dionysius, et idem est an est et quid est, ut dicit Avicenna*” De Ver X, 12c.
- (55) Cf. O'Donnell, *Truth as Love: the Understanding of truth according to Hans Urs von Balthasar*, Pacifica 1 (1988) 189-211, especialmente, 207-209: pese a la fascinación por la teología negativa, el problema no queda resuelto.
- (56) TL II, 93 (TL 2 100-101) ...doch bleibt zu bedenken, dass das “Wie” der Attribute, die wir ihm zuschreiben, uns entgeht. Und man muss diese Aussage dahin radikalisieren-wie Thomas selbst es nach Dionysius tut-, dass wir nicht einmal das Sein von Gott in der Weise aussagen können, wie wir es kennen und verstehen. Daher die Versuche, Gott als das “Nichts”, das “ewige Nichts” (wie Eckhart und andere Mystiker sagen) zu bezeichnen. –Brugger W., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona 1968, 330 comenta: Cuando la mística (v.gr. el maestro Eckhart) da a Dios el nombre de Nada, quiere decir únicamente que no existe como existe el único ente inmediato a nosotros, es decir, como finito y nombrable; puesto que su ser supera a todo nombre finito, puede expresarse diciendo que es la Nada de todo lo finito.

somos unidos a Dios del modo mejor” (57). Resalta aquí una negatividad positiva del ser, que Balthasar profundiza a través de la comprensión de la índole más común y a la vez más íntima del ser.

c. El *esse*, a la vez *comunissimum et intimum*

Según Tomás, leído por Balthasar, el ser sólo produce las naturalezas al realizarse en ellas. Por consiguiente, vale que el *esse non est subsistens sed inhaerens*. “Esta consideración deja en claro una nueva especie de intimidad de Dios en la criatura, sólo posibilitada por la distinción entre Dios y el *esse*. En cuanto el hacer partícipe de la realidad –prerrogativa primordial de Dios– ...no se concibe en la criatura como desintegración o despotenciación del ser divinamente uno..., no tienen tampoco por qué parecer las esencias meras fracciones de signo negativo, porque pueden también parecer posiciones y determinaciones positivas por efecto de la libertad omnipotente de Dios, y por lo tanto fundadas en el único amor de Dios” (58).

Tanto en la *Gloria* como en la *Teológica*, el teólogo suizo constata que Tomás recurre a “la admirable parábola de la luz” (59): el ser humano “en su función de medir es medido a la vez por una verdad del ser absolutamente que lo engloba a él mismo... Su pensamiento está enclavado en un infinito pensamiento del ser, y puede servir como medida sólo porque a él mismo lo mide una medida que ya no es mensurable, sino omnimedidora e infinita... Sin poder manejar esta medida total misma, puesto que la plenitud del ser no se le aparece realizada al sujeto finito..., la única posibilidad que tiene, pues, es medir él mismo a la luz de esta medida por la cual él es medido. Por eso el hombre en todo acto de autoconciencia, como en todo objeto conocido, conoce implícitamente a Dios... lo mismo que sólo a través de Dios puede conocerse a sí mismo y a las cosas. Pero sabe también que ni su conocer ni el ser del objeto conocido mismo son el ser divino... sino... su supuesto trascendente”.

Balthasar, yendo más allá de los trascendentales que “rigen absolutamente todo ser, incluso el infraespiritual”, remonta lo dicho a su origen intratrinitario, es decir, al hecho de que el “autodesposeimiento de antemano impensable, del Padre a favor del Hijo se debe precisamente a un amor que mentalmente supera el ser y su autococonocimiento”. Concluye: “El amor es, de este modo, más vasto que el ser mismo, es el trascendental absoluto, que sintetiza la realidad del ser, de la verdad y la bondad” ...es la “profundidad del ser bueno en la que se contiene la existencia como el ser verdadero. Pero así, la bondad es más trascendental que el ser y la verdad y, en esa misma medida, es la aparición de la profundidad última del ser mismo, que como

(57) STh I q 12^a.13ad 1; De Pot q.7.a.5.

(58) H III/I/I 362 (G 4 362) Eben darin aber wird eine neuartige Intimität Gottes im Geschöpf klar, die erst durch die Unterscheidung von Gott und esse ermöglicht wird. Sofern die Teilgabe an der Wirklichkeit-Gottes ureigenster Prärogative- für das Geschöpf nicht als Desintegration oder Depotenzierung des göttlich einigen Seins zu fassen ist (als was es sich ausserchristlich immer gab), erscheinen auch die Wesenheiten nicht als blosse Zerlegungen mit negativem Vorzeichen, sondern können als positive Setzungen und Bestimmungen durch Gottes allvermögende Freiheit erscheinen, und deshalb in die einzige Liebe Gottes eingegründet werden.

(59) Pérez Haro E., o.c., 146: Tomás puede decir: “esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu solis” STh I 104, i ad 1.

bonum llega a su propia esencia... amor gratuito, lo cual muestra a éste como el “trascendental por antonomasia” (60). Quiere decir, por cierto, que esta “constatación es la que precisamente resalta el no-ser-Dios de la criatura y la infinita distancia que la separa del creador. Pero dentro de esta *major dissimilitudo* se puede comenzar a constatar la semejanza con el Dios trino” (61).

De ahí que Balthasar concluye: “A través del despojamiento, la potencia, la alteridad, el no-ser, el cambio, domina lo positivo de un movimiento infinito del ser hacia la realidad, que como tal no procede de la forma, sino que acontece en lo íntimo del ser mismo. Así, sólo esto es la pura parábola del absoluto” (62). El teólogo suizo da razón a Tomás, quien afirma que “El conocimiento de las personas divinas era necesario para una correcta comprensión de las cosas creadas... Tal afirmar en él una procesión del amor, demuestra que Dios ha creado las cosas no por ningún tipo de necesidad o por otro tipo de causa exterior, sino únicamente por el amor de su bondad” (63).

(60) TL I 45 (TL I 52) Es weiss also, dass es in seiner messenden Funktion zugleich von einer es selbst umgreifenden Wahrheit des Seins schlechthin gemessen wird. Sein Licht ist begrenzte Teilnahme an einem unendlichen Licht. Sein Denken ist eingebettet in ein unendliches Denken des Seins, und kann nur darum als Massstab dienen, weil es selbst von einem nicht mehr messbaren, sondern alles messenden, unendlichen Mass gemessen wird. Dieses unendliche, unmessbare Mass ist die Identität des göttlichen Denkens und Seins, deren Gegenwart die notwendige Voraussetzung jeder endlichen Subjektivität und Erkenntnis ist. Ohne je dieses volle Mass selbst handhaben zu können, weil die Fülle des Seins dem endlichen Subjekt weder in sich selbst noch in irgendeinem erscheinenden Gegenstand auch nur annähernd verwirklicht erscheint, kann es doch einzig im Licht dieses Masses, von dem es gemessen wird, selber messen. Es erkennt darum in jedem Akt des Selbstbewusstseins, wie in jedem Gegenstand einschliessweise Gott“ (*omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitio, De Ver q.22 a 2 ad 1*), so wie es sich selbst und die Dinge nur durch Gott erkennen kann. Aber es erkennt ebenso sehr, dass weder sein Erkennen noch das Sein des Gegenstandes selbst das göttliche Sein ist, das sich zum Selbstbewusstsein nicht wie dessen Steigerung verhält, sondern wie das Mass zu Gemessenen, und zum Gegenstand nicht wie dessen Erweiterung, sondern wie dessen transzendente Voraussetzung.

TL II 162 (TL 2, 173.) Wenn die Transzendentalien jedes, auch das untergeistige Sein durchwalten, so erlangen sie ihre Fülle doch erst, wo das Sein sich innerlich zum Geistsein lichtet, und wenn es wahr bleibt, dass vollendete Liebe auch eine vollendete Erkenntnis voraussetzt (und in diesem Sinn die augustinische Ordnung der Prozessionen nicht aufgegeben zu werden braucht) dennoch die unvordenkliche Selbstentäusserung des Vaters zum Sohn hin selbst einer Liebe sich verdankt, die gedanklich über das Sein und seine Selbstewkenntnis hinausgeht“. Liebe ist solchermassen umfassender als das Sein selbst, das “Transzendente schlechthin, das die Wirklichkeit des Seins, der Wahrheit und der Güte zusammenfasst. Sie ist die Tiefe des Gutseins, in der es das Dasein wie das Wahrsein umfasst. So aber ist das “Gute” transzendenter als das Sein und das Wahre und solchermassen das Hervortreten der letzten Tiefe des Seins selbst, das als *bonum* in sein eigentliches Wesen kommt.

(61) Pérez Haro E., o.c., 348.

(62) Siewerth G., Das Schicksal, 391.

(63) *STh I*, 32, 1 ad 3. TL II 170 (TL 2 180): (Siewerth): “Durch die Entäusserung, die Potenz, die Andersheit, das Nichtsein, die Veränderung hindurch waltet das Positive einer unendlichen Bewegung des Seins zur Realität, die als solche nicht aus der Form herkommt, sondern im Innern des Seins selbst sich ereignet. So erst ist dieses das reine Gleichnis des Absoluten“. Damit behält Thomas recht: “Die Kenntnis der göttlichen Personen war notwendig zu einem rechten Verständnis der geschaffenen Dinge. Indem wir sagen, Gott habe alles durch sein Wort geschaffen, wird der Irrtum derer ausgeschaltet, die behaupten, Gott habe die Dinge aus Notwendigkeit geschaffen. Und indem wir in ihm einen Hervorgang der Liebe ansetzen, wird bewiesen, dass Gott die Dinge aus keinerlei Bedürftigkeit oder einer andern äusseren Ursache geschaffen hat, sondern einzig aus der Liebe seines Gutseins”.

Sintetizando, el *esse* en cuanto plenitud, *actus*, se revela como no subsistente en sí, pero subsistente en todo cuanto existe. La nada, por su parte, siendo *non-aliud*, *no-thing*, *Nichts*, es decir, no-algo, cosa, *etwas*, emerge ante este acto como aquel no-acto en camino a ser acto, es decir, ser. Tal *Zu-Sich-Kommen* del ser en lo existente –*Wirklichkeit*– se hace lúcido a través del espíritu humano que tiende al ser –*Sinn* –*Sein*– en cuanto dinamismo abierto a Dios, fuente inaccesible, siendo siempre anticipado por dicha fuente. En efecto, Dios no es el ser, sino Quien lo da a través del *actus essendi*, concretado en los trascendentales, teniendo la bondad como prioridad, en cuanto ella cobija en sí el amor tripersonal. Por lo tanto, el ser en cuanto “imagen de esta bondad divina” revela una “nada-propia”, trastocada en “propia” como lo más común, a la vez más íntimo de todo cuanto existe por el amor inefable, Dios. De ahí un misterio “más”, que patentiza la nada y excede su profundidad hacia la distinción real.

2. LA *DISTINCTIO REALIS* Y LA PROFUNDIDAD DE LA NADA

Según Balthasar, la distinción real entre *esse* y *existentia* es la mayor obra creadora de Santo Tomás. Pero ¿cómo comprenderla? ¿En qué medida ella aporta una intelección a la cuestión del ser y de las afirmaciones del *esse* y sus relaciones con las esencias? ¿No emerge la nada, el no-ser, en cuanto posibilidad permanente? Pero ¿esta posibilidad es amenaza o “profundidad positiva” o tal vez el “trascendental olvidado”? Pues ¿cómo puede no-ser aquel que regala a todas las cosas el “es”? Aquí se abre un “incomprobable intermedio”, desde donde emerge la nada en su relación peculiar con el ser (64).

a. *El improbable intermedio*

Refiriéndose al *De posset* de Nicolás de Cusa y aquel “lugar donde (más allá de sí mismo) su ser y su poder deben coincidir... Dios”, Balthasar constata que aquí “se oculta en el Cusano esa experiencia de existencia que en Tomás de Aquino se define como “distinción real” entre ser y esencia, sólo que ahora la imagen de Dios se ilumina simplemente mediante una fuerza de ser-acto... idéntica al *actus essendi* (*cum esse sit actus*), mediante esa omnipotencia desde la que sólo algo como la nada o como la posibilidad... la alteridad resultan pensables (65). Entonces, la nada es pensable en vista al acto-plenitud, sin ser ella “un algo” (66). ¿Qué será?

El teólogo suizo lo explica de la siguiente manera: “Con una distinción que se puede llamar “real” (con precaución, por tratarse de un misterio inexplicable), Dios

(64) H III/I/II, 374 (G 5, 20): *Zu-sich-Kommen* III/I/II, 783: *actus essendi* als nichtsubstanzierende Fülle, die aus den endlichen Wesenheiten und in ihnen zum Stehen und zu sich selbst kommt.

(65) III/I/II, 579 (G 5 221) Hier verbirgt sich bei Nikolaus zweifellos jene Daseinserfahrung, die bei Thomas als “Realdistinktion” von Sein und Wesen erscheint, nur dass jetzt das Gottesbild durch die mit dem Akt-Sein (*cum esse sit actus*) identische Seinsmacht schlechthin (als Kraftzentrum jeder actio) erhellt wird, durch jene All-Macht, von der her erst so etwas wie Nichts und wie Möglichkeit und (darin begründet) Andersheit denkbar wird.

(66) Kobusch TH., *Nichts.Nichtseiendes*, HWP 6, 805ss.

contempla su criatura con una mirada libre... lo que viene a decir simultáneamente que Dios logra para la criatura una plasticidad totalmente nueva: precisamente cuando la criatura se siente apartada de Dios en el ser, se sabe pensada del modo más inmediato por el amor de Dios, y precisamente cuando la limitación de su ser le muestra su total diferencia con Dios, se sabe redundantemente obsequiada con la participación en el Ser real y efectivo (*Wirklich-Sein*) de Dios" (67). La mirada de Dios, entonces, saca a la criatura de la nada, al regalarle aquella plasticidad que significa a la vez total diferencia de Dios y participación regalada en el Ser real, la cual nunca es de signo negativo.

De ahí continúa Balthasar, "el *esse*, como piensa Tomás, es a la vez totalmente pleno y totalmente vacío: pleno porque es lo más noble, el efecto primero y más peculiar de Dios, porque "Dios con el ser produce todas las cosas", y "el ser es anterior y más íntimo que todos los demás productos"; y vacío, porque no existe como tal, pues "si no se puede decir que el correr corre, sino el corredor tampoco se puede decir que el ser es" (68). "Este improbable intermedio de plenitud y vaciedad" (69), exige como fondo constante de una metafísica una ininterrumpida humildad activa, que ni renuncia a la verdad ni usurpa de ningún modo la definitiva verdad cuasidivina. La diferencia entre esencia y existencia abre tan necesariamente los ojos a Dios en cuanto Ser subsistente, como necesariamente los cierra y les veda su captación" (70).

Esto tiene una significativa repercusión sobre el conocimiento "porque, evidentemente, el entendimiento creado... se halla justo en la diferencia, en aquella plenitud actuosa e iluminada (*lumen intellectus agentis*) que no obstante es a la vez vaciedad (*intellectus possibilis*) y llega a encontrar la realidad sólo donde lo real llega a "tenerse" (*Stehen*), es decir, en la subsistencia de las esencias materiales finitas (*omnis cognitio incipit a sensu*), que a su vez sólo pueden ser pensadas como existentes cuando participan *de la* realidad que da coherencia a todo lo real, lo domina y, sin

-
- (67) H III/I/II, 363 (G 4 362) In dem, was man (mit Vorsicht, weil es um ein unlüftbares Geheimnis geht) die "Realdistinktion" nennen kann, betrachtet Gott sein Geschöpf mit einem freien, gleichsam stereoskopischen Blick, was zugleich heisst, dass Gott für das Geschöpf diese ganz neue Plastizität erhält: eben wenn das Geschöpf sich im Sein von Gott abgerückt fühlt, weiss es sich aufs inmittelbarste von Gottes Liebe erdacht, und eben wenn die Beschränktheit seines Wesens ihm sein Ganz-anders-Sein als Gott vorzeigt, weiss es sich als wirkliches überschwenglich beschenkt mit Teilnahme am Wirklich-Sein Gottes. Tourpe E. La logique, 212 n. 28 diferencia entre Relalität und Wirklichkeit, merece ser traducido por efectividad. cf. *Pot VII 2, 9: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens*.
- (68) H III/I/I, 363 (G 4 362) So ist das esse, wie Thomas es meint, zugleich ganz Fülle und ganz Nichtigkeit, Fülle, weil es das Edelste ist, die erste und eigenlichste Wirkung Gottes, wie "Gott durch das Sein alles verursacht", und "das Sein früher und innerlicher ist als alle übrigen Wirkungen, "Nichtigkeit" aber, da es als solches nicht existiert, "denn wie man nicht sagen kann, dass das Laufen läuft", sondern der Laufende, so kann man "auch nicht sagen, dass das Sein ist".
- (69) H III/I/I 364 (G 4 362), Dieses unfeststellbare Zwischen von Fülle und Leere-das in anderer Weise nochmals den Cusaner angerührt und zur Aussage bewogen hat, auf dem Grund jeder Präzision liege das Unpräzise, conjectura, das auch nochmals Pascal angerührt hat, da er den Menschen unfestlegbar in der ontischen Schweben zwischen grandeur und misere hielt.
- (70) H III/I/I 364 (G 4 362) ...fordert als durchzuhaltender Grund einer Metaphysik eine ununterbrochen wirksame Demut, die weder auf Wahrheit verzichtet noch auf irgendeine Weise sich endgültiger quasi-göttlicher Wahrheit bemächtigt. Die Seinsdifferenz zwischen Wirklichkeit und Wesen öffnet ebenso notwendig den Blick auf Gott als das subsistierende Sein, wie sie diesen Blick notwendig verschliesst und den Zugriff verwehrt.

embargo, lo supera como indiferente” (71). En este sentido, Tomás habla de *reflexio* en la *conversio ad phantasma*, definiéndola como delimitante y liberante al mismo tiempo (72).

Con razón Balthasar no admite que la diferencia real sea una *constructio* intelectual (73), ya que “para Tomás, esta estructura sigue siendo la nota distintiva de la no-absolutes que se cierne sobre el ser, cristianamente hablando, de la creaturalidad: pues ¿cómo un acto de ser no subsistente habría podido por sí solo hacer surgir seres subsistentes y dónde habrán podido los seres adquirir su cerrada y en sí significativa configuración esencial? Por eso, ambas cosas remiten por encima de ellas hacia un ser subsistente absoluto, Dios, quien hace partícipe a cada una de las esencias de la plenitud de su ser (del *actus essendi illimitatus*) y las crea a partir de su absoluta potencia y libertad (que como tal presupone la nada como espacio del poder creador) como destinatarias susceptibles de esta participación en el ser (74).

b. La relevancia de la singularidad concreta y la nada

La pregunta acerca de si Dios es o no evidente para el espíritu creado, el “estar-implícito de Dios”, para Tomás, no es otra cosa sino el modo de revelarse Dios en la criatura (75). En efecto, “al revelarse, invita al espíritu creado a salir de sí y

-
- (71) H III/I/I, 364 (G 4 362) Denn offenkundig ist der erkennende geschöpfliche Geist (um überhaupt Wirkliches erkennen zu können) gerade in die Differenz eingesetzt, in jene akthafte gelichtete Fülle (*lumen intellectus agentis*) die doch zugleich Nichtigkeit bleibt (*intellectus possibilis*), wobei es selber zum Stehen kommt, nämlich in der Subsistenz endlicher materieller Wesenheiten (*omnis cognitio incipit a sensu*), die doch wiederum nur seiend gedacht werden können, wenn sie partizipieren an der Wirklichkeit, die alles Wirkliche bei sich hält und es durchwaltet und doch wie gleichgültig übersteigt.
- (72) H III/I/II, 764s (G 5 394) Was Thomas als “reflexio” in “conversio ad phantasma” sowohl beschränkend als befreiend beschreibt, wird für Rilke zur Daseinstragik, und ist doch wohl nicht tief genug durchgedacht: Gegenübersein ist Vorbedingung zur Nähe. Verborgenerweise meint er jedoch wohl nicht Philosophisches, sondern Theologisches: Auch das Tier hat “Erinnerung, /als sei schon einmal das, wonach man drängt, /näher gewesen”: als sei die Kreatur von einem Urzustand abgesunken und in die Vergeblichkeit gezwungen, und trägt, so ver-teilt, nun dem Menschen ein Teilendes zu: es ist die grosse Schöpfungshoffnung von Römer 8.
- (73) H III/I/II, 783 (G 5 412): “Diese Denkweise setzt die Differenz nicht, wie Heidegger sagt, zu einer Distinktion, zu einem Gemächte unseres Verstandes herab das geschieht erst in der Verschulung des Mysteriums als “Realdistinktion usf.
- (74) H III/I/II, 783 (G 5 412-413). Aber für Thomas bleibt diese Struktur das Merkmal schwebender Nichtabsolutheit, christlich gesprochen, der Kreatürlichkeit: denn wie sollte ein nichtsubsistierender Seinsakt aus sich allein subsistierende Wesen entlassen, und woher sollten die Wesen ihre geschlossene, in sich sinnvolle Wesensgestalt gewinnen? Beides weist deshalb über sich hinaus auf ein subsistierendes absolutes Sein, Gott, der sowohl an seiner Fülle des Seins (im *actus essendi illimitatus*) teiligt, als auch aus seiner absoluten Macht und Freiheit (die als solche das Nichts als den Raum des Schaffenkönnens sich voraussetzt) die Wesensgestalten als Empfänger dieser Seinsteilnahme erfindet. H III/I/II, 903 (G 5 524). Ist sie also in ihrer eigenen Wesentlichkeit, so kann ihrer unendlichen Potenz des Erkennens nur der unendliche Aktus entsprechen. Dieser Sicht könnte nicht nur Heidegger zustimmen, sondern auch Thomas, und hier gewinnt Marechal leichtes Spiel, den ontologischen und transzendentalen Modus der Metaphysik gegenseitig ineinander zu transponieren.
- (75) H I 432 (G I 401). Ob Gott dem geschaffenen Geist evident ist, ist eine Steitfrage der Schultheologie, die um der Abwehr einer Intuition göttlichen Seins willen negativ entschieden wurde, aber mit der Einschränkung, dass doch jeder menschliche Verstand in jedem Erkenntnisakt Gott impliziert erkennt und deshalb auch mit natürlicher Liebe implizit anstrebt (De Ver 22, 2c ad 1). Dieses “Eingehülltsein” ist nichts anderes als die Art der Offenbarung Gottes im Geschöpf: Enthüllt in je

a confiarse y entregarse al misterio que lo trasciende. Si no fuese así, la intuición del ser, propia de los primeros principios, teóricos y prácticos, no sería más que la comprensión del ser finito-creatural, sin referencia alguna al Absoluto, lo cual sería absurdo y contradictorio en cualquiera perspectiva desde la que se considerase. Por lo tanto, ha de ser la evidencia misma la que refleje la *analogía entis*, lo cual no significa en modo alguno que el espíritu pueda abarcarlo o que pueda medir por sí la relación entre el ser finito y el infinito. Al contrario, significa que él (finito también en cuanto espíritu) se ve remitido más allá de sí mismo a lo que sólo puede ser “dado” a su evidencia bajo la modalidad de la no evidencia” (76).

De este modo, Balthasar acota, el ser humano “Se experimenta a sí mismo como englobado por y en manos de lo que lo rebasa... experimenta su absoluta dependencia” sin poder comprender aquello de lo que depende; experimenta que su insignificante pensamiento está contenido en un pensamiento infinito que lo sobrepasa también infinitamente (*cogito ergo sum*); experimenta, por último, que toda su personalidad no puede dar un solo paso espiritual en la libertad o en la servidumbre sin imitar a un arquetipo incomprensible que es absoluto e infinitamente libre” (77). Resalta aquí la experiencia de la existencia singular concreta, posibilitada por la gratitud como su condición y concretada por la imitación del arquetipo, Dios.

De ahí que Balthasar concluye: “La des-esencialización de la realidad, que postula Heidegger y logró Tomás, es una consecuencia intrafilosófica del alumbramiento del fundamento divino de las cosas gracias a la revelación bíblica: en cuanto Dios se decide a crear como amor omnisciente y omnipotente, toda fracción circunsriptiva del ser en esencias finitas llega hasta el extremo, ya que el ser es capaz ahora de estar como suspendido, inesencial e ilimitadamente, *ante* Dios libre en la libre infinitud, simplicidad y perfección como criatura, y de convertirse así y sólo así en semejanza (*Gleichnis*) indicativa de la bondad divina: *ipsum esse est similitudo divinae bonitatis*” (78).

grösserer Verhülltheit. Realisiert das geistige Geschöpf den Gehalt des “Begriffs” Gott, so wird ihm zugleich evident, dass Gott ihm in seinem Erkennen und Lieben nur evident sein kann, dass er sich als die freie Ursache von allem einem Erfasstwerden innerhalb des endlichen Gegenstandes und der endlichen Geiststruktur je mehr entzieht. *Si comprehendis non est Deus*.

- (76) H 1 433 (G 1 401) Das Seinsgeheimnis, das offenbar ist, ladet den geschöpflichen Geist ein, sich von sich weg und über sich hinaus dem Geheimnis anzuvertrauen und zu überantworten; wäre dem nicht so, dann wäre die Intuition des Seins (in den ersten theoretischen und praktischen Prinzipien) nichts als die Erfassung des endlich-geschöpflichen Seins, ohne dessen Bezug zum Absoluten, was in jeder Hinsicht absurd und ein Selbstwiderspruch wäre. Somit muss die Evidenz selbst die analogia entis in sich abzeichnen, was gerade nicht heisst, dass diese dem endlichen Geist überblickbar ist, und er das Verhältnis des endlichen zum unendlichen Sein in sich selber (der ja auch als Geist endliches Sein ist) sich hinausverwiesen sieht in das, was seiner Evidenz nur im Modus der Nicht-Evidenz “gegeben” sein kann.
- (77) H 1 433 (G 1 401) Er erfährt sich als umgriffen und überantwortet, erfährt (augustinisch-schleiermacherisch) sein “schelchttinnige Abhängigkeit” ohne das fassen zu können, wovon el abhängt, erfährt, dass sein kleines Denken Inhalt eines unendlichen Denkens ist welches ihn ebenso unendlich überragt (*cogito ergo sum*), dass schliesslich seine ganze Personalität keinen geistigen Schritt in Freiheit oder Knechtschaft tun kann, ohne Nachbild eines unfasslichen, weil absoluten und unendlich freien Urbildes zu sein.
- (78) H III/II 365 (G 4 363-364) Die Ent-essentialisierung der Wirklichkeit, wie sie Heidegger fordert und wie sie Thomas gelang, ist eine innerphilosophische Folge der Lichtung des göttlichen Grundes in der biblischen Offenbarung: Wo Gott als wissende und allmächtige Liebe sich zur Schöpfung

Pero Balthasar insiste: "...la criatura liberada ante Dios y hacia Dios puede aspirar a Dios y amarlo con todas sus fuerzas, sin tener por ello que ceder a la perversa tentación de negarse a sí misma en su finita esencia" (79)... "pues, la metafísica de Santo Tomás es el reflejo filosófico de la libre gloria del Dios vivo de la Biblia y, con ello, la consumación intrínseca de la filosofía antigua (y por lo tanto humana). Es un canto de alabanza a la realidad de lo real, al misterio del ser que todo lo abarca, que supera todo lo pensable, que está henchida del misterio mismo de Dios, y en el que las criaturas pueden participar de la realidad divina, dado que al ser lo alumbraba en su vaciedad e insubsistencia del fundamento creador como amor sin fondo" (80). Resalta aquí la índole positiva de la nada en cuanto no "negarse en su finita esencia".

Por eso, "Todo esto dice de nuevo que yo no puedo calmar mi asombro originario-universal (que existe en general algo) mediante mi mirada al ser por cuya participación los entes son. Más bien mi asombro se vuelve a los dos términos de la diferencia ontológica... ya que 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) puede explicarse sólo en la existencia (espíritu) comprende la dependencia del ser con respecto a lo existente, y, de este modo, su no-subsistencia" (81). Precisamente en virtud de esta dependencia (82) ...del ser respecto a su explicación en el ente (es decir, en el existente, en el hombre), es imposible atribuir al ser la responsabilidad de las distintas formas esenciales de los seres en el mundo (83).

entschliesst, fällt jede einengende Zerlegung des Seins in endliche Wesenheiten dahin, es vermag in einer geschöpflichen freien Unendlichkeit, Einfalt und Vollkommenheit *vor* dem freien Gott unverwesentlich und uneingeschränkt zu schweben, und so erst zum verweisenden Gleichnis der göttlichen Güte zu werden: *ipsum esse est similitudo divinae bonitatis*.

- (79) G 5 363: tentación que, procedente de la India y pasando por Grecia y Arabia, hizo fruncir el ceño a la filosofía y poco después de Santo Tomás, comenzó de nuevo a ensombrecerla desde Eckhart a Bruno, Hölderlin, Fichte y Hegel.
- (80) H III/I/ 3645s (G 4 364) So und nur so ist das Geschöpf vor Gott auch zu Gott hin befreit, und kann mit all seinen Kräften Gott anstreben und lieben, ohne deswegen der perversen Forderung nachkommen zu müssen, sich in seiner endlichen Wesenheit negieren zu sollen...Thomas' Metaphysik ist somit die philosophische Widerspiegelung der freien Herrlichkeit des lebendigen Gottes der Bibel, und darin die innere Vollendung der antiken (und damit menschheitlichen) Philosophie. Sie ist ein Preislied auf die Wirklichkeit des Wirklichen, auf jenes alles umgreifende, jede Ausdenkbarkeit überragende Geheimnis des Seins, schwanger vom Gottgeheimnis selbst, in dem die Geschöpfe an Gottes Wirklichkeit teilnehmen dürfen, und das doch, in seiner Nichtigkeit und Nichtsubsistenz durchleuchtet ist von der Freiheit des schaffenden Grundes als grundloser Liebe.
- (81) H III/I/II 949 (G 5, 568) Dies sagt nur noch einmal, dass die ursprünglich-durchwaltende Verwunderung, dass überhaupt "Etwas ist", nicht durch meinen Blick auf das Sein, woran teilhabend die Seienden sind, beruhigen kann. Vielmehr richtet sich meine Verwunderung auf die beiden Glieder der ontologischen Differenz, mag diese thomanisch oder heideggerisch aufgefasst werden, denn dass Seiendes nur durch Teilnahme am Seinsakt wirklich sein kann, verweist auf den ergänzenden Gegen-Satz, dass die Seinsfülle nur im Seienden zur Wirklichkeit kommt; dass aber das (heideggersche) Sein nur im Dasein (Geist) sich auslegen kann, verweist auf den ergänzenden Gegen-Satz, dass das Dasein (Geist) die Angewiesenheit des Seins auf das Daseiendes und damit seine Nichtsubsistenz begreift.
- (82) Según Balthasar, vista igualmente por Tomás, Hegel y Heidegger.
- (83) H III/I/II, 949 (G 5, 568) Eben kraft dieser Angewiesenheit (die Thomas, Hegel und Heidegger gleicherweise sehen des Seins auf seine Auslegung im Seienden (bzw.im Da-seienden, im Menschen) ist es unmöglich, dem Sein die Verantwortung für die Wesensgestalten der Weltwesen zuzulasten.

En la *Teodramática* Balthasar acota: “Esta (dependencia) se hace temática allí donde al que despierta a su propio ser se le permite a la vez ser él mismo, viéndose obligado entonces a dejar ser al ser-en-su totalidad, en el que él ha tomado intencionalmente parte. Es entonces cuando llega a comprender que lo que él concibe primeramente como ser-en-su totalidad es un mundo que precisamente para aprehender su ser, debe dejar ser al ser, es decir, que no hace más que tomar parte en él... (84). La diferencia *esse-essentia* sigue siendo un misterio (al estar implicado aquí el ser absoluto, Dios), desde el momento en que una esencia que participara en el ser no puede ser pensada y desde el momento en que el “Tú” no da al “Yo” su especificidad, sino que le faculta para tomar posesión de la notabilidad del ser (participado)” (85).

El teólogo suizo concluye: estos momentos forman el núcleo tanto de la intuición fundamental de la distinción real que el Aquinate explica, como también del personalismo moderno, que tiene como horizonte el *desiderium naturale visionis Dei* y su arquetipo en la identidad y diferencia del ámbito intratrinitario (86). Él mismo, sin embargo, no se identifica con una corriente, ya que trasciende ambas, de modo originario, hacia el arquetipo trinitario en Dios.

c) *La arquetípica identidad y diferencia en Dios*

Para Balthasar la identidad y diferencia en Dios son la puerta a través de la cual entramos en primer lugar a la relación Padre-Hijo en Dios, y con ello al misterio tremendo del Padre. Al atribuir la Tradición al Padre el nombre *fons et origo totius divinitatis* –o *plenitudo fontalis* (87), cabe preguntar: ¿este “carácter fontal” radica en la esencia divina o en la condición paterna del Padre?”. Según el teólogo suizo, en general, “prevalece el primado de la esencia una sobre la pluralidad de las hipóstasis. Pero Florencia afirma que: en Dios todo es uno, donde no obsta la oposición de relación –“*ubi non obviat relationis oppositio*”– (88), lo cual significa que la relación

(84) Cf. G 5, 353-368.

(85) TD II/2, 422 nota 18 importante en su Realdistinktion TD 3, 419 n.18.

(86) TD II/2, 421s Diese drei Momente bilden den Kern einer Ontologie der endlichen Freiheit, die sowohl der Grundeinsicht des Aquinante (in seiner “Realdistinktion”) wie der des modernen Personalismus entspricht, in die aber als Hintergrund das “desiderium naturale visionis Dei” Augustins miteinzubringen ist., ... Cf. IBID Das Raum-lassen-Müssen für indefinite andere Subjekte, das in der Selbstergreifung des eigenen Subjekts mitgefodert ist, wäre” schlechte Unendlichkeit”, wenn nicht ein absolutes interpersonales Sein existierte, von dem her und innerhalb dessen die fließende Unübersehbarkeit weltlichen Einzelneins zu einem Stillstand käme: in einem ewigen Für-und Ineinandersein, dessen Geheimnis erst das christliche Gottesbild lüften kann. Dies enthüllt sich zentral in der Gestalt Jesu Christi, aber aus diesem Zentrum hin konvergieren von überallher die Strahlen der göttlichen Bereitschaft, Alle Menschen (1Tim 2, 4f; 4, 10 usw) in den inneren Bereich des dreieinigen, ewigen Lebens aufzunehmen– No corresponde a la complejidad del pensamiento balthasariano una identificación superficial tal como la emite Lafontaine R., Quand K.Barth et H.Urs von Baltasar relisent le *de Trinitate* de Thomas d’Aquin, Nouvelle Revue Theologique 124 (2002) 547: Une vision décidément person aliste qui détermine la compréhension du fond de l’essence divine circulaire comme “Don de soi”.

(87) DS 490, 525, 568) Buenaventura.

(88) DS 1330 TL II, 119s (TL 2, 128-129). TL 2, 128-134: Durch diese Tür treten wir ein, zunächst zum Verhältnis Vater-Sohn in Gott, und damit zu fürchtenswerten Geheimnis des Vaters. Vor aller Schöpfung, von Ewigkeit her spricht er sich aus im Sohn, und nur so ist er Vater. Aber ist zugleich Gott, denn was er ausspricht, (und was aus beiden hervorgehen wird: der Geist) ist Gott. Und Gott ist “Geist” (Joh 4, 24), und Geist erkennt und besitzt sich wesentlich selbst. So erhebt sich die

constituye la persona, concepto que el teólogo suizo, como único teólogo contemporáneo, conserva al releer el *de Trinitate* de Tomás.

En efecto, pasando de la *Teodramática* a la *Teológica*, Balthasar advierte que “en este punto haremos bien en escuchar a santo Tomás: ¿Qué es primero lógicamente: la relación o la procesión de las personas (*processio*)? Y concluye: “En Dios, la relación ciertamente produce una persona en cuanto que es relación divina, y, por tanto, una sola cosa con la esencia divina, ya que en Dios no hay accidentes. Porque es una sola cosa con la naturaleza divina genera una hipóstasis divina” (89) ...Pese al supremo refinamiento del aparato conceptual (90), para Tomás el “objetivo central es la persona”, que él (con una leve coerción de la definición de Boecio: *rationalis naturae substantia individua*) define como “*subsistens distinctum in natura rationali*”, poniendo el acento sobre todo en “*distinctum*” y después sobre “*subsistens in*”, que en Dios es un subsistir común de las hipóstasis en el único *Esse subsistens* de la esencia divina (91). Pero estas hipóstasis, por tanto, no se pueden distinguir de otro modo que mediante las “relaciones” determinadas mediante las “procesiones”, la “*processio*” es un acto que consigue un “resultado”... y puesto que las procesiones tienen lugar dentro del único Espíritu divino, pueden ser reales sin desunir a la divinidad” (92).

Frage: kennt und weiss Gott der Vater sich selbst, sofern er seit ewig das göttliche Wesen hat, oder liegt seine Selbsterkenntnis (als Vater) darin, dass er das Sinn-Wort, den Sohn, sich gegenüber setzt? Wählt man die zweite Aussage, so erkannte der Vater sich selbst erst im Sohn; wählt man die erste, so scheint seine Selbsterkenntnis (wenigstens gedanklich) der Erzeugung des Sohnes vorauszu liegen, und dann fragt man sich auch wenn man dadurch nicht in Arianismus absinkt-wozu eine solche noch erforderlich ist. Die Überlieferung hat den Vater den Namen “Fons et origo totius divinitatis” (DS 490, 525, 568) zugeeignet, oder wie Bonaventura sagt: “plenitudo fontalis”. Aber liegt dieses Quellsein im göttlichen Wesen oder im Vatersein des Vaters? Florencia: en Dios todo es uno, “ubi non obviat relationis oppositio”-DS 1330. Cf. Vandeveld-Dailliere G., L’ “inversion trinitaria” chez H.U. von Balthasar, Nouvelle Revue Theologique 120 (1998) 370-383.

(89) TL II, 121 (TL 2, 130). Man wird aber gut daran tun, hier einen Augenblick dem hl. Thomas zuzuhören: Was ist das logisch erste: die Beziehung oder der Hervorgang der Personen (*processio*)? In Gott gibt es keine reale Unterscheidung ausser der gegenseitigen der Personen...Die Hervorgänge aber unterscheiden sich in Gott nicht real von den Beziehungen, sondern nur gedanklich. So sagt Agustin, die Besonderheit des Vaters sei es, den Sohn gezeugt zu haben, das heisst, dass die Erzeugung des Sohnes die Kennzeichnung des Vaters ist; eine andere Kennzeichnung als die Vaterschaft hat er nicht, sie kennzeichnet ihn als Person. So braucht zwischen Hervorgängen und Beziehungen in Gott keine reale Abfolge gesucht zu werden, sondern nur eine gedankliche...Aber die reale eine Beziehung ist dennoch gedanklich vielfach. Denn wir verstehen die Beziehung als konstitutiv für die Person, das aber leistet sie nicht, sofern sie Beziehung ist, was daraus ersichtlich ist, dass im menschlichen Bereich Beziehungen keine Personen herstellen, denn sie sind Akzidentien, während die Person substantiell ist...In Gott freilich stellt die Beziehung eine Person insofern her, als sie göttliche Beziehung ist, ist sie doch eins mit dem göttlichen Wesen, da es in Gott keine Akzidentien gibt. Weil sie mit der göttlichen Natur eins ist, kann sie eine göttliche Hypostase hervorbringen.

(90) Resulta iluminador al respecto el estudio de Emery G., Le propos de la théologie trinitaire speculative chez Saint Thomas d'Aquin, Nova et Vetera 79 (2004) 13-43.

(91) TL II, 123 (TL 2, 132) Thomas hat, wie der oben zitierte Text zeigt, die Zusammenschau durch eine höchste Verfeinerung des begrifflichen Apparats versucht. Sein zentrales Anliegen aber ist die “Person”, die er (mit einer leisen Korrektur der Definition von Boethius: “*rationalis naturae substantia individua*”) als das “*subsistens distinctum in natura rationali*” bezeichnet, mit dem Ton zunächst auf “*distinctum*”, so dann auf “*subsistens in*”, was in Gott ein gemeinsames Subsistieren der Hypostasen in dem einen “*Esse subsistens*” des göttlichen Wesens ist.

(92) TL II, 123 (TL 2, 132) Aber diese Hypostasen dürfen sich deshalb nicht anders unterscheiden als durch die “Relationen”, die durch die “Hervorgänge” bestimmt sind, *processio* ist ein Akt, der zu

Pero, advierte el teólogo suizo, “Si la *processio* se entiende como la producción de una relación, surge la pregunta de cómo las relaciones se comportan en Dios con su única esencia. Tomás distingue aquí el “ser” de las relaciones, que sólo puede ser idéntico al ser de la esencia, y su “sentido” (*ratio*), su “hacia allí”, que –según la analogía con el espíritu finito– no se conecta intrínsecamente con la esencia, sino sólo crea un vínculo, o sea, un vínculo contrapuesto entre las hipóstasis (93). Esta distinción de ser y sentido direccional permite entender las hipóstasis como “*relaciones subsistentes*”: en “*relatio*” se encuentra lo único de cada persona; en “*subsistens*”, su identidad con la simple esencia divina” (94).

Balthasar deduce “si *processio* y *relatio* (95)... se pueden equiparar, pues el primer concepto comprende un acto y un *terminus*; en cambio el segundo, ninguna de las dos cosas, pues no denota nada más que el vínculo puro entre dos seres, y, sin embargo, ambos conceptos son necesarios para comprender el misterio divino en la medida de lo posible... como en el núcleo inmovible queda al final el nombre de la persona, tal y como se nos ha revelado en la Trinidad económica: Padre, Hijo, Espíritu (96); es decir, como don de SÍ en cuanto Padre, Quien no reserva nada para sí; en cuanto Hijo, Quien recibe todo del Padre y le devuelve todo al Padre, y en cuanto Espíritu Santo, Quien posibilita este don recíproco del Padre e Hijo, no teniendo nada propio para sí.

El teólogo suizo ejemplifica tal intelección de la distinción real en Dios tripersonal por el “carácter sacrificial”, inherente a todo cuanto existe (97), es decir, la forma de “cáliz”, descubierta por las ciencias exactas, según Hans André. De este modo, “el hombre sería, sólo en esta figura sacrificial, tanto quintaesencia del mundo, como apertura dispuesta para la “muerte sacrificial de amor” que se produce definitivamente en la Palabra de Dios encarnada..., muerte que eucarísticamente colma de vida trinitaria el cosmos” (98). De ahí que Balthasar concluye: “en la creación el acto del ser

einem “Ergebnis” gelangt...und weil die Hervorgänge innerhalb des einen göttlichen Geistes erfolgen können sie real sein, ohne die Gottheit zu zertrennen.

- (93) Sth I 28, 3: *de ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative.*
- (94) TI II 124 (TL 2, 132) Versteht man deshalb die *Processio* als die Erstellung einer Beziehung, so stellt sich die Frage, wie sich die Beziehungen in Gott zu seinem einen Wesen verhalten. Thomas unterscheidet hier das “Sein” der Beziehugen, das nur identisch sein kann mit dem Sein des Wesens, und ihrem “Sinn” (*ratio*), ihr “Hin-zu”, das-nach der Analogie mit dem endlichen Geist-das Wesen nicht innerlich affiziert, sondern nur ein Band schafft, und zwar unter den Hypostasen ein je gegenläufiges (“*de ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative*” I, 28, 3). Diese Unterscheidung von Sein und Richtungssinn erlaubt, die Hypostasen als “*relaciones subsistentes*” zu verstehen: in “*relatio*” liegt das einmalige jeder Person, in “*subsistens*” ihre Identität mit dem einfachen göttlichen Wesen.
- (95) De Pot 10, 3.
- (96) TL II, 125 (TL 2, 133) Resulta iluminador la nota: Sobre esto Gislain Lafont, *Puet-on connaitre Dieu en Jésus-Christ?* Paris 1969, 115-146.
- (97) Andre H., o, c.98
- (98) TL II, 207s (TL 2, 220-222) Wir haben heute eine viel tiefere Einsicht darein, wie die sich ablösenden Formungen der Materie den Untergrund bilden für das in die Mitte der Welt exponierte zarte, nackte, der Hegung bedürftige Wesen, das paradoxerweise über die ganzen in sich gefestigten Natur zu herrschen bestimmt wird. Oder sollte man durch all die Gebilde sich “dispositiv” für das Einverleibt und Verschlungenwerden einfacherer durch höhere gegliederte Formen- von der Materie und ihren vielen Überformungen an über die pflanzlichen und tierischen Gestalten- schon so etwas sehen wie ein zurücktretendes Sich—zur-Verfügung-Halten, Sich Opfern der Wesen für die

que sale de Dios no subsiste en sí, es decir, se entrega en forma de desposeimiento a las esencias finitas... para que surja el ser mundano” (99). Por consiguiente: “Todas las diferencias mundanas del ser tienen su arquetipo en la diferencia intratrinitaria de la pura reciprocidad de las hipóstasis” (100).

En síntesis, con la *distinctio realis* se abre aquel “espacio intermedio” entre el ser y la existencia, que permite apreciar la nada como profundidad de la cual emerge la singularidad por un acto creador de amor inefable, gracias al cual el ser humano queda “dispositivamente abierto para la inserción de la diferencia divina” –concretamente: la autoentrega del Hijo según la voluntad del Padre por el Espíritu Santo y su imitación permanente por un acto finito real. Esto explica en el hombre su “enorme tentabilidad” (101), a la vez que sus posibilidades inauditas para imitar el arquetipo divino, de modo creatural, es decir, como ser cuya plenitud está atravesada por la nada. Pero ¿cómo se originan tales posibilidades, sin duda, positivas?

3. EL *MODUS EXISTENDI* PROPIO DEL ESPÍRITU SANTO Y LA POSITIVIDAD DE LA NADA

Si el ser es *similitudo* de la bondad divina y Dios Trino y Uno conlleva la diferencia en la identidad, ¿qué aportará el *modus existendi* propio del Espíritu Santo a la

von Anfang an gemeinte (E. Daqué) und durch den ganzen “Opfergang” der Natur (H. Andé) immer deutlicher werdende Präformation des zentralen Wesen, das seinerseits als “ausgefaltet-rückengefaltete Gestalt Kelch-Charakter” hat, zur Hinaufnahme aktueller Erfüllungen nach oben hin offen. Dann wäre der Mensch nur in dieser Opfergestalt sowohl Weltinbegriff wie auch dispositive Öffnung für den im menschenwerdenden Wort Gottes sich endgültig ereignende “Liebesopfertod”, der eucharistisch den Kosmos mit dreieinigem Leben erfüllt.

- (99) Cf. Andre H., o. c., 61: cita una frase del Aquinate: “Los arquetipos de las cosas, que existen en el espíritu divino, son tales que de ellos fluye el *ser* de las cosas, que es común a la forma y a la materia; por eso dichos arquetipos conciernen inmediatamente tanto a la forma como a la materia, y no la una a través de la otra”. Lo mismo se debería decir aún más en general (incluyendo ahora también a los espíritus puros creados) del acto mismo de ser no subsistente, que no da contra las esencias posibles exteriores a él, sino que se “irradia” sobre éstas en su desposeimiento. Comenta Ulrich F., Armut und Reichtum der Freiheit. Eine philosophische Meditation, Evangelisches Theologie 46 (1946?) 67: Thomas hat den Anfang im Sein als Liebe in der Einheit von Reichtum (esse simplex et completum) und Armut (sed non subsistens) gedeutet und darin den tragenden Akt aller befreiten Intersubjektivität enthüllt.
- (100) ANDRE H., o. c., 89: En la lucha por la existencia, por tanto, el sacrificio es justamente insertado por la superior comunicación del ser, con lo cual cruz y pasión se convierten en inevitables en los seres sensitivos, y sólo afectan infructuosamente al hombre cuando éste *no* quiere aceptarlas *libremente* en el misterio de la *felix culpa* de la naturaleza caída, pero redimida por Cristo.- Vandevelde-Dailliere G., o.c. crítica a Balthasar.
- (101) TI II, 209 (TL 2, 220-222) Das Zweite, was über den Menschen in seiner zentralen Lage zu sagen ist, betrifft seine ungeheure Versuchbarkeit. Es ist unmöglich, dass die Schlange nicht im Paradies sei. Die Versuchbarkeit liegt, zusammengedrängt gesagt, darin, dass er auf der einen Seite ein wesensmässig und materiell begrenztes Geschöpf ist, aber andererseits als von Gottes Odem aufrecht gestellt, den gleichen geistigen Ausgriff zu allen Seienden besitzt wie der Seinsakt selbst. Wobei jedoch nicht übersehen werden darf, dass er, der Mensch, ein endlichi Subsistierendes ist, während der Seinsakt, dem er seine Vernunft angleicht (“*anima quodammodo omnia*”) als solcher nicht subsistiert. Nichts scheint näher zu liegen, als dass, wenn der Mensch sich als Herr der Schöpfung weiss, er seinen Ausgriff von allem subsistierenden Seienden ausdehnen zu dürfen auf das subsistierende Sein schlechthin, auf Gott: “eritis sicut Dii”.

comprensión del *esse*, en cuanto “plenitud atravesada por la nada”? Pues ¿el Espíritu, no teniendo nada propio, atestiguará aquella simultaneidad de distanciamiento y cercanía, de plenitud y vaciedad, que emerge de la donación en cuanto *donum doni*? ¿La intelección del dinamismo experiencial entre Espíritu Santo y espíritu humano aportará a lo que suele denominarse “mística cristiana” (102)? ¿Cómo?

a. *El Espíritu Santo en el espíritu humano*

Balthasar relata que cuando Tomás en la teología de los dones del Espíritu Santo “invierte el orden, considerando los dones otorgados radicalmente con la gracia, y haciendo depender su activación y actualización del progreso y del grado de desarrollo de las virtudes”, “separa ambas cosas –los dones como aptitudes *receptionum a fonte gratiae*, pasividad frente a Dios dado en el bautismo y las virtudes–, poniendo entre ellas la esfera de la actividad propia del espíritu creado y haciendo así lugar para una psicología autónoma y también cristiana. Sólo a partir de esta separación desarrolla lenta y cautelosamente la esfera de los “dones” como esfera de la “mística”, como nueva adaptación del espíritu finito a la inspiración del Espíritu infinito” (103). Tomás establece un compromiso: frente a la preponderancia exagerada de la experiencia interior sobre la evidencia objetiva (104). Para él la sabiduría en cuanto don del Espíritu descansa en el parentesco ontológico de los hijos de Dios con Dios. A este propósito, Tomás remite a las palabras del Areopagita, *patiendo divina dicit divina*, y a las del Apóstol, “la unción os lo enseñará todo” (105).

El teólogo suizo muestra cómo Tomás remata esta doctrina con la de las *missiones*, es decir, la del envío de la persona divina del Hijo y del Espíritu Santo al alma justificada, que, de este modo, participa gratuitamente de la vida trinitaria. “Al igual que el Espíritu Santo nace invisiblemente en el espíritu humano a través del don del

(102) H I 159 (G I 154)...Gottesgeheimnis, welche Erfahrung in einem allgemeinsten Sinn als christliche Mystik bezeichnet zu werden pflegt.

(103) *De virtutibus* c 11. H I 281 (G I 261) –wird Thomas die Ordnung insofern umkehren, als er zwar auch die Gaben mit der Gnade zusammen wurzelhaft geschenkt sein lässt, ihr Aktiv- und Aktuellwerden hingegen vom Fortschritt und Entfaltungsgrad der Tugenden abhängig macht. Diese Verschiebung ist charakteristisch; ein platonisierendes Denken wird die Gaben als *aptitudes receptionum a fonte gratiae*, als die von der Taufe her eingegebene Passivität Gott gegenüber auffassen... Thomas dagegen trennt beides durch die Sphäre der Eigentätigkeit des geschaffenen Geistes und lässt Raum für eine selbständige, auch christlichen Psychologie; erst aus dieser entfaltet er langsam und vorsichtig die Sphäre der “Gaben” als Sphäre der “Mystik”, als neue Anpassung des endlichen Geistes an die Inspiration des Unendlichen.

(104) La teología católica de la experiencia ha adoptado tres actitudes distintas 1. Tomás, 2. Diadosco, 3. Ignacio.

(105) H I 283 (G I 261) Tomás establece un compromiso: frente a la preponderancia exagerada de la experiencia interior sobre la evidencia objetiva”. An erster Stelle muss die Umsicht und die Bedeutungsbreite genannt werden, in der Thomas den Begriff experimentum und quasi-experimentum gebraucht. Für ihn ruht die Weisheit als Geistesgabe auf einer Seinsverwandschaft des Gotteskinds mit Gott; er beruft sich dabei auf das Wort des Areopagiten: *patiendo divina dicit divina* und auf das des Apostel, Diese Salbung wird euch über alles belehren”. Die Weisheit hat in sich eine gewisse Selbstgenüge im Erkennen, sodass sie bei sich selber Gewissheit besitzt über grosse und wunderbare Dinge, die andern unbekannt sind, und über alles zu urteilen vermag. Dieses Genüge stammt bei einigen aus Forschung und Gelehrsamkeit, verbunden mit Lebhaftigkeit des Verstandes...Bei andern aber stammt sie aus einer gewissen Verwandschaft zum Göttlichen” aus einer “*compassio sive con-naturalitas*” durch die der lebendige Christ Dinge Gottes, auch ohne sie gelernt zu haben versteht.

amor, el Hijo nace mediante el don de la sabiduría, por la cual él se nos revela como la meta final de nuestro retorno a Dios”. No es necesario que esta relación con el Hijo y el Espíritu Santo se vuelva consciente de un modo actual; basta una *cognitio habitualis*, “si bien el don recibido es capaz de conducir (*suficientes ductivum*) por sí mismo al conocimiento de la persona que viene al alma” (106) (107) y que como tal personaliza la presencia de Dios en el creyente en una in-existencia eclesial concreta (108).

b. La “condición personal” del Espíritu Santo

Según Balthasar, la condición personal del Espíritu no representa ningún problema en el Credo, pero sí, posteriormente, la pregunta en qué modo se aplica el concepto de persona a las hipóstasis divinas singulares (109). Tomás responde: se podría hablar de una *communitas negationis* (110), es decir, de la comunicabilidad, pero ésta no produciría ningún tipo de comunidad (111). “Pero el *modus* de existir de forma incommunicable puede ser común a varios”... y “la comunidad persona no es

(106) H I 283 (G I 261) Dies vollendet sich in der Theologie der Missionen, das heisst der Aussendungs der göttlichen Person des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Seele des Begnadeten, der dadurch gnadenhaft am trinitarischen Leben teilbekommt “Wie der Heilige Geist unsichtbar in den menschlichen Geist hervorgeht durch die Gabe der Liebe, so der Sohn durch die Gabe der Weisheit, wodurch er selbst uns offenbar wird als das Endziel unseres Rückgangs zu Gott”. Diese Beziehung zum Sohn und zum Geist braucht nicht aktuell bewusst zu werden, es genügt eine *cognitio habitualis*, “obwohl die empfangende Gabe aus sich selbst hinführend genug ist (*suficientes ductivum*) zur Erkenntnis der ankommenden Person” Denn Thomas unterscheidet in diesem ganzen Zusammenhang die Gaben Gottes beim Ausgang der Kreatur aus Gott– es sind die Gaben der Natur– und die beim Rückgang in Gott –die Gaben der Gnade– in denen der trinitarische Gott, wie er in sich selbst ist, vom Menschen erfasst werden soll.

(107) 2^a 2ae 97, 2ad 2 Cf. A 1, 6 ad 3-. H I 284 (G I 261) Jetzt ist die Beziehung der Kreatur zur göttlichen Person eine solche des Habens und Erfassens. Eine göttliche Person aber kann von uns nur gehabt werden entweder zum vollen Genuss (*ad fructum perfectum*), so geschieht es in der Glorie, oder gemäss unvollkommenem Genuss, so in der heiligmachenden Gnade, oder genauer das, wodurch wir mit dem zu Geniessenden vereint werden...deshalb wird der Heilige Geist das Unterpfand unserer Erbschaft genannt...und somit ist seine Erkenntnis quasi experimentalis. Dasselbe wird vom Sohn ausgesagt: Wer ihn als Wort Gottes und in der Liebe aufnimmt, zu dem wird der Sohn gesendet und wird von ihm “erkannt” und wahrgenommen; denn Wahrnehmung besagt eine gewisse experimentelle Kenntnisnahme. Thomas scheut sich also nicht, von einer “affektiven oder experimentellen Kenntnis der göttlichen Güte und seines Willens” zu reden, wenn man “in sich selber den Geschmack der göttlichen Süßigkeit und das Wohlgefallen am göttlichen Willen erfährt (*experitur*). Man müsste zudem hier alles anlässlich des Glaubensaktes auf Grund von Konnaturalität Gesagte wiederholen Cf. Emery G., L’Esprit Saint dans le commentaire de Saint Thomas d’Aquin sur l’épître aux Romains, Nova et Vetera 82 (2007) 373–408.

(108) Cf. SACHS J.R., the Holy Spirit and Christian Form, Gregorianum 86 (2005) 378–396.

(109) TL III, 123 (TL 3, 136) Wenn vom Credo her das “Personsein” des Heiligen Geistes kein Problem darstellt, so bleibt doch die Frage, in welcher Weise das Mittelalter den Begriff Person auf die einzelnen göttlichen Hypostasen anwendet.

(110) TL III, 124 (TL 3 138) Thomas antwortet, indem er zunächst vorgebrachte Lösungsversuche vorstellt: man könnte von einer *communitas negationis*.

(111) TL III, 124 (TL 3 138) nämlich der Unmittelbarkeit, sprechen, was aber keinerlei Gemeinsamkeit ergäbe. Man könnte von einer rein begrifflichen Übereinkunft sprechen (*secunda intentio*), aber die Person in Gott wird nicht durch eine solche abstrahierende Intention angezielt, sondern als eine ganz bestimmte Wirklichkeit.

simplemente comunidad del género o de la especie" (112). Por eso el *modus existendi* (113), puesto que sólo es determinable relacionalmente y por tanto se contrapone uno a otro, es en su diversidad "siempre más grande" que "cuanto se pueda pensar en realidad" (114).

Pero Balthasar argumenta que este distanciamiento infinito entre uno y otro en Dios "sólo sería expresable en correlación con la absoluta cercanía en la esencia, pues cada una de las personas divinas es idéntica a la única naturaleza divina: La unidad de la naturaleza divina (es) siempre más intensa de lo que de hecho se piensa. *Deus est maxime indivisus* (115)". Una descripción de la *oppositio relationis* intratrinitaria sólo se puede intentar, pues, si tanto la cercanía de las personas divinas como su distinción se piensan tan grandes, que no se puedan pensar mayores"... Balthasar deduce "de lo dicho sólo una cosa: también para Tomás es necesario, y posible, que el Espíritu Santo no sea representado como persona de la misma manera que representamos como tales al Padre y al Hijo; cada hipóstasis divina tiene su propio e incomparable *tropos hyparxeos* o *modus existendi*" (116).

El teólogo suizo advierte: "la afirmación de que "el Espíritu Santo es el principio del amor entre Padre e Hijo" (sigue siendo) absolutamente errónea" (117). Tampoco se debiera hablar nunca de una "fecundidad de la esencia" de Dios prescindiendo de las personas (118). Habrá que guardarse, además, de atribuir el nombre *donum* al Espíritu Santo de forma tan exclusiva, que la autoentrega del Padre que engendra al Hijo no aparezca ya también como un "donum" que se hace manifiesto en la entrega económica del Hijo por parte del Padre (119). En este sentido, el Espíritu debería llamarse

(112) STh I 30, 4 ad 1-3.

(113) De pot 9, 2 ad 2.

(114) TL III, 125 (TL 3 139) von hier kann auch in Gott so etwas wie ein gemeinsamer Personbegriff gebildet werden, aus drei Gründen: "weil eben der *modus*, unmittelbar zu existieren, mehreren gemeinsam sein kann", dann, weil die Personen in der einen Gottnatur (die keine Universale ist) übereinkommen, schliesslich, weil auch unter den Menschen "die personale Gemeinschaft nicht einfach Gemeinschaft der Gattung oder der Art ist". H.Mühlen zieht aus dem von Thomas über die göttlichen Personen Gesagte die Folgerung, dass ihr *modus existendi* (De pot 9, 2 ad 2) weil nur relational bestimmbar und deshalb einander entgegengesetzt, in seiner Verschiedenheit "immer noch grösser" ist, als er "überhaupt gedacht werden kann".

(115) STh I 11, 4c.

(116) TL III, 125 (TL 3 139). Aber diese unendliche Abständigkeit sei nur in Korrelation zur absoluten Nähe im Wesen aussagbar, da jede der göttlichen Personen mit der einen göttlichen Natur identisch ist. Die Einheit der göttlichen Natur (ist) immer noch intensiver, als sie tatsächlich gedacht wird *Deus est maxime indivisus* (STh I 11, 4c) "Eine Beschreibung der innertrinitarischen *oppositio relationis* kann nur dann versucht werden, wenn dabei sowohl die Nähe der göttlichen Personen als auch ihre Unterschiedlichkeit so gross gedacht werden, wie sie grösser nicht gedacht werden kann". Folgern wir aus dem Gesagten nur eines: auch für Thomas braucht, ja kann der Heilige Geist nicht in der gleichen Weise als Person vorgestellt werden, wie wir uns Vater und Sohn als solche vorstellen; jede göttliche Hypostase hat ihren eigenen unvergleichbaren "*tropos hyparxeos*" oder "*modus existendi*" Cf. O'Regan C.

(117) STh I 37, 2.

(118) G 164, nota 11: Tomás habla de la "virtus fecunditatis in Deo" sólo en conexión con las procesiones personales STh I 27, 5 ad 3.

(119) TL III 148 (TL 3 164) Con respecto a la pregunta ¿Quién es el Espíritu? Balthasar sostiene: Doch bleibt die Aussage "der Heilige Geist sei das Prinzip der Liebe zwischen Vater und Sohn schlechthin falsch"-STh I 37, 2 -Man sollte auch nie von einer "Fruchtbarkeit des Wesens "Gottes unter Absehung der Personen sprechen, denn gewiss ist Gott fruchtbar", aber nie so, dass in ihm etwas Abstraktes vom Konkreten unterschieden werden könnte, immer ist im Fruchtbaren des Prozesses

donum doni: el amor dado por el Padre en el Hijo es como tal “derramado en los corazones” mediante el don del amor como Espíritu. Precisamente así, el Espíritu se evidencia... desde el plano intratrinitario, como el explicador dado del don divino (que el Padre nos hace con el Hijo); y porque el don del Hijo era ya en sí revelación del amor, esta explicación a través del Espíritu sólo se puede realizar a su vez como introducción en el amor.

Tras lo dicho, ninguno de los dos modos económicos de darse Dios, en el Hijo y en el Espíritu, necesita denotar una relación primaria con la criatura; ésta se enraíza en las íntimas relaciones de amor de Dios mismo (120). Por eso Balthasar insiste en que Tomás incluye juntamente en el acto de generación todo mundo posible, libremente creable, en el que el Hijo único debía ser también infaliblemente idea originaria (121). “Si se quiere poner de relieve la función del Espíritu en la obra mundana de Dios, se ha de buscar más allá del amor aquí descrito del Padre al Hijo, también en cuanto éste es causa ejemplar del mundo; quizás más allá, también, de la afirmación de Jn 3, 16: ‘Tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo único’” (122).

c. *La procesión del Espíritu Santo*

Presupuesta la divinidad del Espíritu, Balthasar se esfuerza por conocer las propiedades del Espíritu Santo, que deben “encontrarse enraizadas en el concepto, intratrinitariamente descolorido, de la “procesión”..., que sólo recibe color mediante los

der personalen Hervorgänge mitbezeichnet. Man wird sich ferner hüten, den Namen “*donum*” dem Heiligen Geist so exklusiv zuzuschreiben, dass nicht auch schon die Selbsthingabe des Vaters, die den Sohn erzeugt, als ein “*donum*” erschiene, was in der Ökonomischen Hingabe des Sohnes durch den Vater offenkundig wird.: “Auch schon der Sohn wird geschenkt, und dieses Schenken erfolgt aus der Hingabe des Vaters; entsprechend dem Johanneswort: “So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzig geborenen Sohn dahingab” (Joh 3, 16). Keineswegs offenbart der Sohn ökonomisch den Vater nur “*per modum intellectus*”, sondern er offenbart, wie Johannes genugsam zeigt, durch seine absolute Liebe zum Vater und zu den Menschen als den vom Vater geliebten, primär die Liebe des Vaters.

- (120) TL III 148 (TL 3 163-164) Insofern müsste der Geist “*donum doni*” heissen: die von Vater im Sohn der Welt geschenkte Liebe wird als solche durch das Geschenk der Liebe als Geist “in die Herzen eingegossen”. Gerade so wird der Geist nochmals, und nun mehr auch vom Innertrinitarischen her, als der geschenkte Ausleger des göttlichen Geschenks (das der Vater uns mit dem Sohn macht) erwiesen, und weil das Geschenk des Sohnes selbst schon Offenbarung der Liebe war, kann diese Auslegung durch den Geist wieder nur als Einführung in die Liebe geschehen. Beide ökonomischen Weisen des Sichschenkens brauchen, nach dem Gesagten, keine primäre Beziehung zur Kreatur zu besagen, die letztere wurzelt in den innern Liebesbeziehungen Gottes selbst.

- (121) Sth I 34, 1 ad 3.

- (122) TL III 204 (TL 3 222)...schliesst Thomas in diesen Zeugungsakt auch jede mögliche, frei erschaffbare Welt mit ein, in der der eine Sohn unweigerlich ebenfalls Uridee sein müsste. Die Selbstaussprache des Vaters im Sohn ist aber sicherlich keine indifferente, sondern eine im höchsten Grad liebend bejahende. Liebe liegt aber nach Agustin durchaus schon in der *generatio Verbi*, diese ist cum amore notitia, so dass in dieser ersten Hervorbringung in Gott schon die ganze circumincessio von Erkenntnis und Liebe zu liegen scheint-wodurch auch die Sendung des Sohnes durch den Vater in die Welt geschieht und vom Sohn in Liebe ausgeführt wird: was die Rolle des Geistes scheinbar zunächst als überflüssig erscheinen lassen könnte. Die Wahrheit, die im Sohn liegt, wird als solche schon geliebt. Soll die Funktion des Geistes im Weltwerk Gottes herausgestellt werden, so muss sie jenseits der hier geschilderten Liebe des Vaters zum Sohn, auch sofern dieser Exemplarursache der Welt ist, gesucht werden; jenseits vielleicht auch der Aussage von Joh 3, 16. ‘So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn dahingab’”.

“atributos de identificación” (nociones) económicos que son apropiados al Espíritu en la Escritura” (123). Por tanto, lo que sigue no se ha de abandonar, ciertamente, la posición intratrinitaria del Espíritu, desde la que ha de resultar comprensible su posición en la obra de salvación de Dios; más bien, sólo se debe concretar, desde la economía, lo que significa positivamente la procesión del Espíritu Santo (124). En efecto, “Si se buscan distintivos en los que el Dios vivo se manifiesta especialmente en su modo de ser como Espíritu Santo, ante todo podrían imponerse tres: don (125), libertad (126), testimonio (127) interno y externo (128). El teólogo suizo acota: “Los tres conceptos... se relacionan igualmente con el obrar del Padre y del Hijo, y si se aplican al Espíritu, es siempre en relación con el obrar salvífico del Hijo, en el que se revela al mundo el obrar eterno del Padre... Sin embargo, los tres tienen una especial relación con el Espíritu” (129).

Acogiendo los aportes de Ferdinand Ulrich, pero preparando la fenomenología francesa actual (130), Balthasar explica: “Un don que no se da gratis, no es un regalo, sino un negocio interesado; y un regalo que no pretende expresar y regalar juntamente al que regala se queda igualmente en un comercio presumiblemente encaminado al trueque. En un auténtico don, el donante quiere darse a sí mismo como en un símbolo transparente. Con ello nos encontramos de nuevo ante la paradoja expresada por el Concilio Lateranense IV, de que el Padre eterno da al Hijo todo su ser divino íntegro –y no una especie de esencia divina distinguible del Padre en sí, de la que él

(123) Thomas de Aquino, *Compendium Theologiae*, c.59-.

(124) TL III 205 (TL 3 223) Somit soll im Folgenden die innertrinitarische Stellung des Geistes zwar nicht verlassen werden, von der her seine Stellung im Heilswerk Gottes verständlich werden muss, vielmehr soll von der Ökonomie her nur konkretisiert werden, was *ekporeusis* positiv bedeutet.

(125) TL III 205 (TL 3 224) Gabe im höchsten Sinn einer Übergabe Gottes an den Menschen und in ihn hinein: “Gottes Liebe ist durch den uns gegebenen Heiligen Geist ausgegossen in unseren Herzen” (Röm 5, 5). Gott hat uns “den Geist als Angeld in unsere Herzen gegeben” (2 Kor 1, 22; 5, 5) daran erkennen wir, dass (Gott) in uns bleibt: an dem Geist, den er uns gegeben hat (Joh 3, 24; 4, 13), Nicht nach begrenztem Mass gibt er den Geist (Joh 3, 24).

(126) TL III 205s (TL 3 224) *Freiheit* ebenfalls im umfassendsten Sinn: “Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit” (2 Kor 3, 17). “Das Gesetz des Geistes des Lebens hat dich in Christus Jesus frei gemacht” (Röm 8, 2), “Der Geist weht, wo er will, du hörst sein Brausen, weiss aber nicht, woher er kommt, und wohin er treibt. So ist jeder, der aus dem Geist geboren ist” (Joh 3, 8) “Wir haben den Geist aus Gott empfangen...DerGeistbegabte urteilt über alles, aber wird von keinem beurteilt” (1 Kor 2, 12, 15).

(127) TL III 206 (TL 3 224) *Zeugnis* gibt der Geist äusserlich und innerlich: als “Geist der Wahrheit” legt er über Jesus “Zeugnis ab” (Joh 15, 26). Äusserlich vor der Welt durch deren Überführung (Joh 16, 8ss). Innerlich: “Der Geist selbst bezeugt es unserm Geist, dass wir Kinder Gottes sind” (Röm 8, 16), “der Geist ist es, der Zeugnis ablegt, denn der Geist ist die Wahrheit” (1 Joh 5, 6).

(128) TL III 205 (TL 3 223) Sucht man nach Kennworten, in denen sich der lebendige Gott besonders in seiner Seinsweise als Heiligen Geist bekundet, so dürfen vor allen drei sich aufdrängen: Gabe, Freiheit, inneres und äusseres Zeugnis. –cf. Sachs J.R., o.c.393-395.

(129) TL III 206 (TL 3 223) Alle drei Begriffe, zumal der dritte, aber auch der zweite und erste beziehen sich ebenfalls auf das Wirken des Vaters und des Sohnes, und wenn sie auf den Geist zielen, so immer in einer Beziehung auf das Heilswirken des Sohnes, in dem sich das ewige Wirken des Vaters (Joh 5, 17) der Welt offenbart. Dennoch haben die drei einen besonderen Bezug zum Geist, und zwar, wie sich zeigen wird, in Untrennbarkeit voneinander, ja in ihrer gegenseitigen Durchdringung. Dies soll nun von der innertrinitarischen Stellung des Geistes her erläutert werden. Manches hierher Gehörigen ist im Vorigen schon angeklungen; hier soll sich die Zusammengehörigkeit der einzelnen Aspekte erweisen.

(130) Wiercinski A., o.c., 350- 370.

habría dejado a un lado su persona de Padre— pero en esta autoentrega no pierde su ser divino (131)... En el don perfecto, que aquí es el inescrutable origen y fuente primordial de Dios y de todo **ser**, acontece lo mismo que después en todo amor...: la separación... de donante y don, a fin de que el donante pueda estar realmente presente en el don (como don del que se desprende)” (132).

De ahí que Balthasar insiste, “El Padre renuncia a un (arriano) “ser sólo para sí”, pero puesto que el Hijo no sólo recibe “algo” del Padre (por ejemplo, la esencia divina), sino al mismo Padre que se da, recibe en el don el dar; por consiguiente, en su recreación igualmente contempla, él no es sólo acción de gracias (eucaristía), sino devolución, ofrenda de sí mismo para todo lo que el Padre dispone donando, absoluta disponibilidad... Hay en esto un paralelo con las palabras del Hijo: “En tus manos, Padre, encomiendo mi espíritu”. Pues, aquí, el Padre pone en manos del Hijo su Espíritu, es decir, sus designios, su labor, su obra”... Pero qué sea el Espíritu es algo que está todavía por descubrir (133).

Esto significa que “...por las palabras de Jesús sobre su relación con el Padre queda claro... la renuncia de amor a un puro “ser yo” sin un tú que pone de manifiesto la identidad de pobreza y riqueza en el amor divino, con lo cual riqueza y plenitud se encuentran siempre en el otro que se entrega (también en el caso del Padre, que sin el Hijo no podría en absoluto ser Padre). Puesto que esta riqueza de ambos, que presupone la renuncia, se experimenta como un único don, y ninguno piensa en la renuncia que para ello tuvo que realizar, su riqueza (siempre recibida) entrechoca al unísono, y el acontecimiento de esta unidad es para ambos un obsequio: el *bonum* de la comunión del amor es para los amantes *donum*” (134).

(131) DH 805.

(132) TL III 207 (TL 3 225) nota 1: F. Ulrich, *Leben in der Einheit von leben und Tod*, (Knecht, Frankfurt 1973): Die Gabe würde dem Schenkenden nicht entsprechen...bliebe sie in der urbildlichen Einheit mit dem Geber gefangen...Die Nabelschnur muss zerschnitten werden, damit sich der Blutkreislauf dessen, der die Gabe empfängt, verselbständige, seinen Weg gehe, auf den ihn das geschenkte “Ja” des Seins ermächtigt und befreit”. Für den Geber heisst das: “die Andersheit des Anderen ist ihm nicht Todestachel, der sich ins Fleisch seines Ich-Ich bohrt, keine zu überwindende “gegenständliche Provokation”! Vielmehr nimmt er die Andersheit des Anderen, aus der die Trennung entspringt, so an, dass sie ihm innere Ermöglichung seiner Selbstmitteilung wird. Erst dadurch bezeugt er, dass seine Gabe sich von ihm getrennt hat, dass sein Sein als Gabe gelebt wird, d. h. empfangen ist. Erst durch die Trennung vom Du vermag sich also das Ich selbst anzunehmen und in diesem Akt den Ursprung seines eigenen Seins (zusammen mit dem Anderen) zu bejahen” (79-81). Aber entscheidend: “Je tiefer und ursprünglicher eine Gabe von Herzen kommt, der Innerlichkeit dessen, der sie schenkt, entstammt, umso reiner zeichnet sich die Gestalt des Gebers in sie ein, umso gegenwärtiger ist der Ursprung seiner Gabe, desto inniger ist die urbildliche Einheit von Schenkendem und Gabe.Wer daher die Gabe dessen sieht, der aus seinem eigenen Leben mitteilt, der sieht in ihr den Ursprung selbst” (79).

(133) TL III 207 (TL 3 225) Der Vater tut es, da er die Bereitschaft des Sohnes sieht und “wie spontan im Sohn die Liebe ihm antwortet”; deshalb bittet er ihn”, seine väterlichen Absichten helfend weiterzuführen. Die Absichten des Vaters, die nun dm Sohn übergeben werden, sind wie Ansätze, die vom Sohn übernommen werden können, um zu Verwirklichungen zu werden. Es gibt hier eine Parallele zum Wort des Sohnes: “In deine Hände, Vater, empfehle ich meinen Geist, das heisst seine Absichten, seine Arbeit, sein Werk” Was aber der Geist ist, muss erst noch gefunden werden. Adrienne von Speyr, *Die Welt des Gebetes* (1951) 56f.55. - Es llamativa la ausencia del Espíritu en la afinada hermenéutica del don que ofrece Wiercinski A., o.c, especialmente 368-370.

(134) TL III 208 (TL 3 226) Zunächst wird aus den Worten Jesu über sein Verhältnis zum Vater das Ineinanderschlagen ihrer gegenseitigen Liebeshingabe deutlich. Ihrer beider Verzicht auf ein blossen

Por eso, Balthasar constata: "...ya el amor divino y todo el que realmente se le asemeja es... "exuberancia", porque la pura gratuidad de la bondad como tal se pone de manifiesto como el rostro último, *prosopon*, de la divinidad. Esto es lo que sobreviene (*sur-prise*) a los vivientes, los sorprende; y ello se debe a que estamos en lo intemporal eterno, siempre nuevo, a que nunca se llega hasta el fondo del amor gratuito de Padre e Hijo; por eso la resultante unidad y fruto es con mayor razón lo gratuito, que como tal ilumina, "sondea" (1 Co 2, 10) lo insondable siempre más profundo del amor renunciante de Padre e Hijo" (135).

El teólogo suizo admite: "Aunque todo está otorgado en la Palabra, y ésta se debe absolutamente al Padre en eterna obediencia hasta la muerte, el que habla y la palabra que el Padre oye, encierran eternas sorpresas mutuas, vida que brota eternamente nueva, siempre joven". Espíritu de la Palabra, en el que la Palabra calla en el Padre y en la verdad del amor divino, que en cuanto Palabra dice y devela, y Espíritu del Padre, en el que Dios mismo se comunica. "Espíritu" que procede del Padre y del Hijo, pero no es el que habla como tal, ni la palabra como tal. Más bien: la plenitud positiva (136) de su silencio, aliento del Padre en la Palabra (137).

De ahí que Balthasar destaca que "ambos, el Padre amante y el Hijo amante, son obsequiados mediante esta comunión. Pero, ahora bien, este obsequio no es... la suma abarcable, ni tampoco la identidad resultante de su amor, sino un "más" inconcebible, un fruto ... "Dios ama de tal manera que se deja siempre desbordar y sorprender por el amado... pues lo que importa en la comunión eterna es precisamente el amor, a cuyo

Ichsein ohne Du lässt die Identität von Armut und Reichtum in der göttlichen Liebe sichtbar werden, wobei Reichtum und Fülle jeweils in dem sich hingebenden Andern liegt (auch für den Vater, der ja ohne den Sohn gar nicht Vater sein könnte. Da diese den Verzicht voraussetzende Reichtum von beiden als ein einziges Geschenk erfahren wird und keiner des Verzichtes gedenkt, den er dafür zu leisten hatte, schlagen ihr (je empfangener) Reichtum in eins zusammen, und das Ereignis dieser Einheit ist für beide ein Geschenk: das *bonum* der Gemeinsamkeit der Liebe ist für die Liebenden *donum*.

(135) TL III 209 (TL 3 227) ...denn schon die göttliche Liebe und jede ihr wirklich gleichende ist (wie bereits gesagt) ein "Überschwang", weil die reine Grundlogik der Güte als solche zutage tritt, als das letzte Antlitz, *prosopon*, der Gottheit. es ist das, was die Liebenden überkommt ("sur-prise") sie über-rascht, und zwar, weil wir im Zeit-losEwigen sind, immer neu, weil man der grundlosen Liebe von Vater und Sohn nie auf den Grund kommt, deshalb die sich ergebende Einheit und Frucht erst recht das Grundlose ist, das als solches die immer tiefere Ab-gründigkeit der verzichtenden Liebe von Vater und Sohn aufleuchtet, "durchforscht" (IKor 2, 10).

(136) Esta positividad resalta Balthasar como una característica problemática del pensamiento cristiano en la disputa con la historia de las religiones, cuya palabra máxima es la superación de la palabra y su positividad por el abandono de todas las palabras en la negación de lo mundano-terreno. Cf. Ratzinger J., *Christlicher Universalismus*. Zum Aufsatzwerk Hans Urs von Balthasars, Hochland 54 (1961) 68-76, especialmente, 70: "Das Problem wird scharf und klar gestellt: Es gibt für den Christen eine Müdigkeit der Positivität. Er ist an Worte und Falten angeschmiedet, ohne Hoffnung, von ihnen je loszukommen. Für jede andere Religionsform wird das Endliche, Vermittelte einmal durchsichtig... Die Positivität bis an das Ende vereinsamt den Christen inmitten der ganzen übrigen Menschheit"- Acosta Pérez Haro E., 347: Balthasar considera un deber de la filosofía cristiana considerar especulativamente junto a la permanente negatividad de la finitud, también su positividad, y crear en su sistemática un lugar para eso HeidPhil 8. ...Para ello la finitud deberá referirse a una "infinita Finitud" en Dios (Schelling) como su Tripersonalidad. Sólo sobre el fundamento de esta Finitud infinita puede ser positiva la Finitud finita. PhilLeb 51.- O'Donnell., o.c., 197 For Balthasar, the three most important conversation partners in the discussion of the problem of negativity are Hegel, Luther and Adrienne von Speyr.

(137) Ulrich F., *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, 134.-TL 3 227.

servicio está también el saber"... pero con esto aún no se ha dicho la última palabra. El fruto puro del amor (que renuncia al propio ser) no descansa como tal en un despojamiento, sino que es la absoluta positividad del bien (138). "El Espíritu Santo no se vacía" –"exinaniert" nicht–, es decir, no se despoja como el Padre y el Hijo (139).

Para comprender esto, Balthasar recuerda: "Si el bien es previo a todo despojamiento del ser, no existe en el bien ninguna "exinanitio" en el sentido de una aniquilación (Durchnichtung) del ser. Si el bien no "fuera más allá" del despojamiento del ser, el "terminus" de la aniquilación del ser sería la realidad absolutamente positiva ...el ser se hundiría en la esencia". Sin embargo, el bien no tiene su lugar "junto" al despojamiento. En el despojamiento del ser como don del amor se revela el necesario sentido del ser. En él se legitima dicho sentido, por cuanto es el "éter del despojamiento", su elemento "vital" y el poder que lo alienta. Acompaña "indistinguiblemente" la crisis del ser sin identificarse con ella (140). "Precisamente porque la *bonitas* precede a todo despojamiento y no se despoja" mantiene... en cuanto "carencia permanente de origen", tanto el despojamiento del Padre como el del Hijo (141).

En este sentido, "El Espíritu como tal es don en primer lugar para el Padre y el Hijo –en el doble sentido de estar mutuamente dado y de sobrevenir a ambos desde la altura del "fruto", y, de ese modo, como la gratuidad vivida personalmente del amor intratrinitario–. Por eso puede ser dentro del mundo el Dios hecho regalo por antonomasia y desde luego también aquí, como acabamos de decir, no "junto a" la "exinanitio" del Hijo; en ésta se pone de manifiesto de forma exuberante la renuncia originaria del Padre a sí mismo ("tanto" ama el Padre al mundo, que por él "renuncia" incluso al Hijo, cf. Jn 3, 16). Ya hemos tratado precisamente del silencio de la Palabra en el Padre ante la inefabilidad de la maravilla del Espíritu, y de que el Espíritu puede así ser llamado "el desconocido más allá de la Palabra" (142).

De ahí que "el Espíritu comienza a explicar interminablemente la Palabra que ha ido "hasta el extremo" –Jn 13, 1– precisamente allí donde ésta enmudece en la muerte" ("inclinando la cabeza entregó el Espíritu" –Jn 19, 30) y con este enmudecer expresa todo el amor del Padre. El Espíritu, en cuanto es el don absoluto, no "dará testimonio" de otro amor que del "mío", dice el Hijo, amor que sólo es suyo porque él posee todo el amor del Padre (Jn 16, 13-15). Él es la licuación ilimitada del amor divino como don. Por eso puede no sólo ser "derramado" como "gracia" en los corazones de los fieles –Rm 5, 5–, sino incluso licuar también juntamente la carne y sangre del Hijo, de apariencia sólida, en una eucaristía al Padre que incluye al mundo entero (143).

(138) Resulta poco pertinente y unilateral la dura crítica del destacado teólogo Jürgen Werbeck a la centralidad del despojamiento kenótico, aunque cristológico en la teología trinitaria balthasariana. Cf. Gottes Dreieinigkeit denken?, Theologische Quartalschrift 176 (1996) 225-240.

(139) TL3, 228 (209) "Der Heilige Geist exinaniert nicht" F. Ulrich, Leben in der Einheit von Leben und Tod, 134.

(140) Ulrich F., Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage Einsiedeln 1961, 436 pp.

(141) TL III 210 (TL 3 228), Gerade weil die *bonitas* aller Entäusserung vorweg ist und sich nicht entäussert, wahrst sie (nunmehr theologisch gesprochen) als während Ursprungslosigkeit sowohl die Entäusserung des Vaters wie die des Sohnes. Ibid 43). IBID, 437.

(142) Balthasar H, Urs von, Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 95-105.

(143) TL III 210 (TL 3 229) ...so beginnt der Geist das "bis ins Ende" (Joh 13, 1) gegebene Wort gerade dort endlos auszulegen, wo es im Tod verstummt ("er neigte das Haupt und hauchte den Geist aus",

Sintetizando, Tomás proporciona a Balthasar una significativa comprensión de la compenetración del espíritu humano por el Espíritu Santo a partir del parentesco ontológico del ser humano con Dios, siempre en semejanza con mayor desemejanza. En el hombre interior el Espíritu Santo no es vaciador entre el Padre y el Hijo vaciado, sino deja al Padre ser Padre y al Hijo ser Hijo en cuanto *donum doni*: en el despojamiento –*Entäußerung*– del Padre al Hijo –y del Hijo al Padre– el Espíritu sostiene ambos despojamientos porque Él mismo no se despoja, sino como la *bonitas* –de la cual “el ser es semejanza”– no tiene nada propio, pero regala el ser propio a otro. Sólo si intradivinamente el Padre trasmite al Hijo, junto con toda su divinidad, la libertad soberana de ésta resulta comprensible que también pueda dotar al hombre de ser propio (144) y libertad (145). No se ha de olvidar que Dios puede en verdad poner ante sí a la criatura como el Otro; permanece *Non Aliud*.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Se puede apreciar la respuesta genuina a la cuestión del ser que articula la lectura balthasariana de Tomás de Aquino al comprender el ser como “plenitud atravesada por la nada”. Esta “durchnichtigte Fülle” se ha revelado como aquella densidad propia de la *actualitas rerum*, que a la vez es *actus essendi* en cuanto abre aquel intermedio misterioso donde lo creado y finito adquiere subsistencia, siendo el ser precisamente no subsistente en sí, sino inherente a todo cuanto existe.

El ser en cuanto “imagen de la bondad divina” emerge como un permanente asemejarse a su fuente inaccesible, Dios tripersonal, que lo anticipa y le impregna aquella bondad que irradia en el esplendor de su belleza, a la vez que lo excede para una verdad siempre mayor. El ser humano en cuanto singular concreto reproduce

Joh 19, 30) und mit diesem Verstummen die ganze Liebe des Vaters aussagt. Der Geist als die absolute Gabe wird von keiner anderen Liebe “zeugen als von der “Meinigen”, sagt der Sohn, die die seinige nur ist, weil er des Vaters ganze Liebe besitzt (Joh 16, 13-15). Da er die grenzenlose Verflüssigung der göttlichen Liebe als gabe ist, kann er nicht nur als “Gnade” in die Herzen der Glaubigen “ausgeschüttet” werden (Röm 5, 5), sondern selbst noch dass scheinbar feste Fleisch und blut des Sohnes mitverflüssigen in eine die ganze Welt einschliessenden Eucharistie an den Vater.

(144) Cf. Sachs J.R., o.c., 380. I will show how Balthasar understands the Holy Spiritu as the form and transforming power of divine love, the Spiritus Creator of authentic human existence, both in the life of Jesús and in the lives of believers.

(145) TL III 213 (TL 3 232) Theologie sollte sich hüten, dieses Mysterium des Geistes zu logisieren und schliesslich durch endlose Distinktionen, die zu dessen Erhellung nichts beitragen, zu materialisieren. Sie wird davon ausgehen, dass die (in TL II besprochenen) Strukturen des Menschen als Geschöpf schon das trinitarische Mysterium voraussetzen: nur wenn innergöttliche der Vater dem Sohn mit seiner ganzen Gottheit deren souveräne Freiheit tradiert, wird verständlich, dass er auch den Menschen mit Selbstsein und Freiheit begaben kann, was in einem ersten, aber bereits gültigen Sinn schon “Gnade” genannt werden darf, was schon Väter wie Tertulian und Origenes-diese Schöpfungsgnade von der göttlichen Gnade durchaus unterscheidend-betont haben. Gewiss wird in dieser ersten Freigabe das Gegenüber von Gott und Mensch (die nicht wie Vater und Sohn gleicher konkreter Natur sind) und damit der dialogische Charakter primär hervorgehoben, aber wenn zuletzt dieser Dialog christologisch wird, dann erhebt sich über der unzerstörbaren Diastase zwischen Gott und Geschöpf die Einformung der Imago in das Urbild, erfolgt das, was seit Klemens, Athanasius, Gregor von Nazianz, Cyrill als “Vergöttlichung” des Geschöpfes bezeichnet wird, und was, wie oben beim Vergleich zwischen griechischer und lateinischer Gnadenlehre, von beiden gemeinsam stets in der der Menschwerdung des göttlichen Wortes verankert wurde.

aquel arquetipo con mayor perfección. De tal modo, la pobreza connatural del ser se revela en los entes, hasta en los más exterminados y efímeros, como riqueza desbordante, sobre todo en aquellos rostros de los pobres, donde la bondad irrumpe a través del resplandor de la belleza en cuanto verdad definitiva en el amor.

En la reproducción de su arquetipo tripersonal la singularidad concreta representa el culmen de todo ser abierto a su actualización más allá de lo pasivo y activo, de sujeto y objeto, a la vez que se encuentra atravesada por la nada que emerge como profundidad positiva de toda donación auténtica en cuanto permite distinguir el don del donante. Y esto no de modo simple, sino redoblado, es decir, como *donum doni*. El modo propio del Espíritu Santo de ser a partir del Padre y el Hijo responde así a la pregunta por el ser en cuanto plenitud atravesada por la nada con una fecundidad exuberante y llena de sorpresas.

RESUMEN

Hans Urs von Balthasar concibe el ser, fundamentalmente, como “plenitud atravesada por la nada” –*durchnichtigte Fülle*–. Evoca así aquella “actualidad” que no carece de nada, pero que entraña la nada, es decir, la lleva consigo como posibilidad que atraviesa la plenitud. La nada, entonces, no es una negatividad absoluta, ni relativa, sino una “profundidad, que Balthasar califica –a diferencia de Heidegger– positiva,” posibilitada por un origen más allá de lo absoluto y constituido en cuanto don entre la plenitud y la nada. ¿Cómo entender esto, si se trata del don por excelencia, que Se comunica, Dios? ¿Cómo penetrar tal densidad, si se la supone, como Balthasar, en cuanto originada por el Espíritu Santo? Estas son las preguntas que orientan el presente estudio.

Palabras claves: Ser, nada, misterio, donación, Espíritu Santo.

ABSTRACT

Hans Urs von Balthasar conceives of being, fundamentally, as “fullness pierced through by nothing” –*durchnichtigte Fülle*–. He thus evokes that “actuality” that is not in need of nothing, but that carries nothing within, that is, it carries it along as a possibility that pierces through fullness. Nothing, then, is not an absolute, nor relative, negativity, but a “depth that Balthasar qualifies (differently from Heidegger) as positive,” made possible by an origin beyond the absolute and constituted as a gift between fullness and nothing. How can we understand this, if what we are treating of is the gift *par excellence* that He communicates of Himself-God? How can we penetrate such density, if it is supposed, as Balthasar supposes it, as having its origins by work of the Holy Spirit? These are the questions that guide the present study.

Key words: Being, Mystery, Donation, Holy Spirit.

