
CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoewel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata, Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

*Prof. Carola Blaquier; Mons. Eugenio Guasta,
Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschi (Brixen)*

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

Editorial

- | | | |
|------------------------------------|-----------|--|
| <i>P. Alberto Espezel</i> | 3 | Von Balthasar |
| | 5 | Una figura y una obra |
| <i>Peter Henrici</i> | 17 | La Trilogía de Balthasar |
| <i>Cecilia Avenatti de Palumbo</i> | 23 | Teología y literatura en diálogo. Gratuidad, paradoja y esperanza: tres claves para la configuración epocal de un lenguaje estético-dramático |
| <i>Lucio Florio</i> | 31 | ¿Quién escribe el (teo)drama? |
| <i>Eduardo Mangiarotti</i> | 49 | Teología III: El espíritu de la Verdad |
| <i>Vincent Carraud</i> | 63 | La Gloria y la Cruz y la historia de la metafísica |
| <i>Xavier Tilliete</i> | 75 | El sábado santo especulativo y el descenso a los infiernos |
| <i>Rebeca Obligado</i> | 85 | El bautismo de Jesús en los Padres de la Iglesia latinos |

LA GLORIA Y LA CRUZ Y LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA

Vincent Carraud*

La Gloria y la Cruz y en su conjunto la trilogía balthasariana se ofrecen en dos perspectivas posibles para el historiador de la metafísica. La primera evita la intención misma del autor –en esta ocasión nada menos que su teología– para aprovechar las numerosas monografías insertas en la obra consagradas a tal o cual filósofo. De este modo, se puede sacar provecho de la penetración con la que Baltasar lee Platón, Boecio o la escuela de Chartres, Suárez, Kant o Heidegger. Por fecunda que pueda ser esta manera de pillar su Trilogía es, por lo menos, insuficiente, incluso frustrante porque se priva *a priori* de la inteligencia que aportan las monografías al todo y de la perspectiva que aporta el conjunto a cada monografía. De este modo, libar la miel de las interpretaciones que Baltasar hace de los filósofos, por más sabroso que sea, contradice uno de los principios del maestro: la integración, *das Ganze im Fragment*¹.

La segunda modalidad en la que un historiador de la filosofía puede considerar a la Trilogía es yendo directamente a la relación que vincula a la metafísica con el proyecto realizado por una (teo-) estética, una (teo-) dramática y una (teo-) lógica. Nos interesaremos aquí en este programa constituido, anunciado y recapitulado en las articulaciones decisivas de las tres partes y retomado en el *Epílogo*, y dejaremos para trabajos más vastos el examen de su realización multiforme en los análisis de tales o cuales doctrinas filosóficas. Ahora bien, desde este punto de vista, el hecho de que la obra de Baltasar sea inmensa, englobante y convergente no impide que su pensamiento sea *cortante* –lo que una recepción de su obra en términos de cultura puede hacer olvidar–, obedece a la imagen apreciada por Baltasar de los *spolia aegyptorum*, el oro de los filósofos convertido en custodia

* Vicent Carraud. Nacido en 1957, casado, cinco hijos. Profesor de filosofía en la Universidad de Caen.

¹ Según el título de uno de los libros de Baltasar, Einsiedeln, tr. fr. Paris, DDB, 1970.

La Gloria y la Cruz y la historia de la metafísica

para la hostia consagrada². El hecho de que sea cortante es lo que querríamos mostrar a partir de la relación que existe entre la Trilogía y la historia de la filosofía. Balthasar establece un corte en metafísica, a veces vuelve a recortar en metafísica y, tal vez, incluso se esfuerza por separar de su propia teología a la metafísica misma entendida como ciencia del ente en cuanto ente.

Balthasar y Spinoza –Spinoza, el de la idea adecuada “hizo desaparecer toda gloria [...]: nada irradia de los atributos desconocidos de Dios.” (IV,t3, 239)– tienen poco en común, sin duda. Una cosa comparten por lo menos: la violencia de la fuerza extraordinaria con la que inauguran su gran obra. Spinoza comenzaba con la definición de la *causa sui*, concepto contradictorio apuntado bajo múltiples circunstancias por Descartes para identificar lo que hasta ese momento constituía el argumento mismo de la prueba ontológica: que su esencia implica su existencia – aún cuando íbamos a aprender que la causa refería a la eficiencia. En síntesis, un triple golpe de fuerza abría la *Ética*, enunciado, sin embargo, con la simplicidad de lo que va de suyo. Pero, por otra parte, conocemos la ligereza con que Spinoza trata a la historia de la filosofía; su desenvoltura surgía de un conocimiento bastante limitado de la historia de la filosofía. Spinoza no era, ciertamente, el hombre más cultivado de su tiempo.

Con Balthasar, es más difícil encontrar lagunas en su cultura filosófica y no es muy fácil atribuirle ligereza intelectual. Sin embargo, la primera frase de *La Gloria y la Cruz*³ es un golpe de fuerza de una amplitud semejante: “Intentamos, en esta obra, desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental, es decir completar la consideración de lo verdadero y lo bueno con la consideración de lo bello, *die Sicht des Verum und des Bonum zu ergänzen durch die des Pulchrum*” (I, 11). Balthasar se libra a dar un cuádruple golpe de fuerza, testimoniando lo que Jean Yves Lacoste señalaba como una “insolencia incontestable hacia la historia de la filosofía”:

1. situando enseguida el estudio de la teología en el horizonte de la metafísica y de una metafísica fechada e incluso aparentemente obsoleta, estableciendo

² Ver, por ejemplo, *La gloria y la cruz*, IV, t.2, 7; recordemos que el vol. IV de la traducción francesa traduce el vol. III, 1 de la edición alemana (el vol. III, 2 de la edición alemana incluye los dos tomos de la *Teología*). La citación del volumen sin otra precisión reenvía a *La gloria y la cruz* (IV reenvía pues al *Dominio de la metafísica*) a la cual sucede la indicación de la página.

³ Este fuerte giro ha sido señalado por Jean-Yves Lacoste, “*Minima balthasariana*. Fragments d’un séminaire. I. Du phénomène a la figure”, *Revue thomiste*, 1986, 4, p. 606-616; se percibirá fácilmente la deuda de estas páginas hacia estos *minima*.

2. que hay tres trascendentales;
3. que lo bello es un transcendental. Aquí está el fondo de la cuestión, cuya carga toda referirá al concepto de figura, *Gestalt* y a su función en una fenomenología de lo bello;
4. haciendo esto, el *ens* mismo desaparece con lo uno en la lista de los trascendentales puesto que, reducidos a tres, lo bello tiene su lugar.

Volvamos sobre esto.

1. La gran obra de Balthasar es teológica. En este sentido, mencionar desde el comienzo a los trascendentales⁴ implica iniciar esta obra inscribiéndola en la relación con la historia de la metafísica considerada en toda su extensión; es, incluso, asumir el riesgo de un anacronismo constitutivo en una obra que no es de historia. Se ha notado, a lo mejor, que en esta primera frase, Balthasar nombra a los trascendentales en latín, reforzando así su comprensión escolar, es decir escolástica. En una época, hace cuarenta años, en que un cierto número de teólogos intentaba separar a la teología de la influencia de la metafísica, Balthasar situaba a su proyecto, desde el inicio, en el horizonte de la metafísica y de una metafísica de muy larga data. La doctrina de los trascendentales nace, probablemente, durante el primer cuarto del siglo XIII con la *Summa de bono* de Felipe el Canciller, en un contexto neoplatónico y aviceniano⁵ y se desarrolla desde Tomás de Aquino y Duns Scoto hasta la escolástica moderna⁶.

2. Que hay tres trascendentales. La escolástica, tanto medieval como moderna, conoce seis trascendentales. Santo Tomás mismo, en un célebre pasaje del *De Veritate* enumera seis en este orden: “ens, res, unum, aliquid, bonum, verum” (*De Veritate* q 1, a.1, resp.). Seis y ninguno más⁷; Suárez insistirá: “Existe la cos-

⁴ Mario Saint-Pierre, en *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Paris, Cerf, 1998, muestra 149 pasajes en *La gloria y la cruz* en los que se trata el tema de los trascendentales, alrededor de 50 en la *Dramática divina* y 35 en la *Teológica* (p. 250).

⁵ Ver dom Henri Poullion, “Le premier traité des propriétés transcendentes. La “Summa de bono” du Chancelier Philippe”, *Revue néoscholastique de philosophie*, 42, 1939, p. 40-77.

⁶ Ver Jean Ecole, “Contribution à l’histoire des propriétés transcendentes [sic] de l’être”, *Filosofia oggi*, 76, 4, 1996; después Jean-François Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p. 355-393 y Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seinheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hambourg, Felix Meiner, 1990.

⁷ Mario Saint-Pierre, *op. cit.*, p. 233-238 comentó de manera convincente la segunda parte del *Epilogo* en cuanto incluye sucesivamente los seis trascendentales: *res, aliquid, unum, pulchrum, bonum, verum*, seis, pero más que eso, siete, ¡puesto que *ens* no pertenece a esta lista! Sobre los trascendentales en la Trilogía se podrá leer con provecho toda la “Quatrième

La Gloria y la Cruz y la historia de la metafísica

tumbre de enumerar seis trascendentales [...]. De ello suele deducirse que hay cinco pasiones del ente, puesto que tal es el número de predicados que son convertibles con el ente y no más, *et non plura*⁸. Pero le ocurre también a Santo Tomás, como en el *De Potentia* o en otro pasaje del *De Veritate*⁹, enumerar sólo cuatro: “ens, unum, bonum, verum” anticipando así a Fonseca o Suárez que considerarán a *res* y *aliquid* como simples sinónimos del *ens*.

3. Que lo bello sea un trascendental. Los tres trascendentales que son convertibles con el ente son, entonces lo uno, lo verdadero y lo bueno. De lo bello, no se dice nada en la lista de los trascendentales y tanto para los dominicos como para los franciscanos del siglo XIII,¹⁰ lo bello era generalmente subsumido por el bien

voie d'accès” del libro de Mario de Saint-Pierre, p. 233-330. *Epilogo*, sin embargo, presenta una dificultad particular en la medida en que Balthasar se entrega deliberadamente a una presentación “tomista”, ver a una reescritura tomasianizante del proyecto inicial de la Trilogía; se podría intentar medir la separación entre el texto mismo de *Herrlichkeit* y la manera en que habla 26 años más tarde en el *Epilogo*. Peter Henrici nos señala la proximidad de la redacción del *Epilogo* (publicado en 1987) con la conferencia pronunciada en Madrid el 10 de mayo de 1988 (publicada en la *Revue des Deux mondes* en octubre de 1988, p. 100-106) que se dirigía a universitarios de tradición escolástica y tiene la hipótesis de que la preparación de ésta emerge en el *Epilogo*.

⁸ *Disputatio metaphysica* III, s.2, n.1; Vives, t.25, 107.

⁹ *De Veritate* q.21, a.3, resp.; *De Potentia*, q.9, art.7, ad 6um; ver también *Super libros Sententiarum*, I.I, dist.8, q.1, art.3,c.

¹⁰ La documentación se encuentra, en lo esencial, en el clásico estudio de dom Pouillon, que apareció en dos entregas: “Le premier traité des propriétés transcendentales. La Summa de bono du Chancelier Phiippe”, artículo citado *supra* y “La beauté, propriété transcendantale chez les scolastiques (1220-1270)”, *Archives d'Histoire Doctrinales et Littéraire du Moyen-Âge*, 15, 1946, p.236-329. Un *a priori*, está presente desgraciadamente en esta ilustrada documentación, puesta al servicio de una tesis neoescolástica enunciada desde el inicio bajo la autoridad del P. Sertillanges, de J. Maritain *et alii* (a pesar de la oposición del Card. Mercier o de P. de Munnynck): lo bello es un trascendental. De este modo, se concluye negando lo explícitamente citado.

¹¹ Es la posición de Santo Tomás para quien lo bello es un aspecto del bien: ver principalmente *Sent.*, I, d.31, q.2, a.1, ad 4um; *Suma Teológica*, I-IIae, q. 27, a.1, ad 3um; *De veritate*, q.22, a.1, ad 12um. Para Santo Tomás, es imposible que lo bello sea un trascendental, porque su teoría de los trascendentales se funda sobre la articulación de las facultades humanas: lo verdadero como objeto del intelecto, el bien como objeto de la voluntad; no hay una tercera facultad humana que sería la facultad propia del impensable trascendental bello: ver Olivier Boulnois “La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco a Saint Thomas d'Aquin et retour”, in *Le souci du passage. Mélanges offerts a Jean Greisch*, textos compilados por P. Capelle *et a.* Paris, cerf, 2004, p. 425-426.

como su modalidad, es decir en tanto aprehensión del bien deseado¹¹. El giro audaz de fuerza nos deja otra vez estupefactos; sobre este punto Jean Yves Lacoste insiste, como fenomenólogo, en su lectura de *La Gloria y la Cruz*, es decir en la consideración de lo bello como aquello en lo que el aparecer no es distinto del ser, es decir de lo bello como lo íntegramente apareciente. Balthasar es perfectamente conciente de la audacia de una *interpretación* que se extiende sobre el conjunto de la historia de la filosofía¹² y mencionará posteriormente “la controversia sobre la trascendencia de lo bello”¹³. Pero sobre todo, es el primero en actuar, en esforzarse como historiador en *Fächer der Stile* y en *Im Raum der Metaphysik*, por atenuar la violencia teórica. De este modo, la erudición medieval viene a ponerse al servicio de la visión de conjunto de *La Gloria y la Cruz* para autorizar la cita de lo bello entre los trascendentales; se alude, entonces, a dos lugares excepcionales:

a) un pasaje, *único* en la obra de Santo Tomás de Aquino, que, descontextualizado, parece favorecer la distinción de lo bello y del bien y disponer la autonomía del bien en tanto “id quod visum placet”¹⁴, aquello cuya visión causa placer; b) otro pasaje *único* del corpus bonaventuriano, en la *Suma del hermano Alejandro*¹⁵ donde lo bello es considerado como un trascendental –en el título de un

¹² Ver I, 32. Antes incluso que los Padres, el recurso a la Antigüedad, comenzando por Platón (“el *kalon* es coextensivo con el ser, es un trascendental”, IV, t.3, p.162) es lo que *evidentemente* va a dar razón a Balthasar, en desmedro de la ausencia de una doctrina de los trascendentales constituida como tal: ver todo el primer vol. de *Im Raum der Metaphysik*; pero la dificultad se encuentra entonces en otra parte: la relación entre Dios y lo divino (*théion*), según el neutro empleado por el mismo San Pablo (*Hechos* 17,29)

¹³ Ver la “nota sobre el conjunto de la obra” que abre *La Teológica (Verdad del mundo)*, 17); se trata aquí también de una (auto-)relectura de 1985.

¹⁴ *Suma Teológica*, Ia., q.5, a.4, ad 1um: «se llama bellas a aquellas cosas que, siendo vistas, dan placer»; siendo vistas, es decir, en tanto que ellas son vistas y por esto conocidas; es por lo que, en lo bello, es el *conocimiento* de la cosa lo que gusta. Algunos intérpretes como Maritain estimaron que se podía incrementar libremente la lista de los trascendentales, y que, para Santo Tomás, lo bello era un trascendental; ver *Art et scholastique*, Paris, Rouart, 1920, p. 45-46, y n. 63 bis, p. 265-268 (contra el P. de Munnynck). Es igualmente el caso de dom Pouillon citado más arriba y de Edgar de Bruyne, *Esquisse d'une philosophie de l'art*, Bruxelles, Dewit, 1930 y sobre todo *Études d'esthétique médiévale*, Bruges, De Tempel, 1946, 3 t. (para Santo Tomás, t. 3, cap. X.); ¡recordemos que De Bruyne es el primer nombre propio citado en *La gloria y la cruz*! Las páginas de *Im Raum der Metaphysik* consagradas a Santo Tomás de Aquino sufren la influencia de De Bruyne, por ejemplo IV, 2, 75 y 85. Olivier Boulnois, art. citado p. 416-431 analiza las razones de este comentario en Maritain y De Bruyne y mina los fundamentos de este encarnizado intento de inventar una doctrina autónoma del trascendental bello que no se encuentra en Santo Tomás.

¹⁵ Conocido como tratado de los trascendentales del codex de Asís, *De transcendentalibus entes conditionibus* (ed. D. Halcour in *Franziskanische Studien*, 41, 1959, p. 41-106) que es

La Gloria y la Cruz y la historia de la metafísica

razonamiento y no explícitamente¹⁶— o, por lo menos, como aquello que *circula* alrededor de toda causa y, por lo tanto, lo que circula alrededor de los trascendentales¹⁷. La originalidad y el poder de la empresa balthasariana ¿requieren este doble anclaje a la vez microscópico y discutible? Ciertamente no. Podemos inclinarnos a pensar que las páginas en que Balthasar cita los textos de algunos neotomistas que deseaban que lo bello fuera por así decir enteramente un trascendental, y retoma alguno de sus argumentos, valen en primer lugar por el interés estratégico que tienen en el conjunto de la gran obra. Sin duda, no se ha reparado suficientemente en que la cultura alemana desde Goethe y Kant¹⁸ y todavía más Schiller (*Die Künftler*) y Schelling (*Philosophie und Religion*) tiene como uno de sus lugares comunes fundamentales, más allá de toda referencia a la cuestión de la trascendentalidad de lo bello, la tríada de la verdad, del bien y de lo bello. Nietzsche mismo lo señala *a contrario*: “*Das Schöne existiert so wenig als das Gute, das Wahre, Lo Bello es tan inexistente como lo bueno o lo verdadero*”¹⁹

“quizás” una obra del joven Buenaventura. Baltasar se apoya aquí en H. Poullion, estudio citado y en D. Halcour, *Die Lehre vom Schönen im Rahmen der Transzendentalienlehre der Metaphysik der frühen Franziskaners von Paris*, Dis. Friburgo, 1957, (ver II, T.1, 238 y IV, t.2, 51 y 66)

¹⁶ Ver II, t.1 § 4, 299 s. para la argumentación inductiva y deductiva que conduce a Baltasar en la línea de Karl Peter, *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura*, Dis. Basilea, 1961. Con prudencia, centra su estudio en el concepto de *expressio* y en la necesidad primera de examinar las dos tríadas *modus-species-ordo* y *mensura-numerus-pondus* para construir las “analogías de la belleza”, “si realmente se debe considerar lo bello como un trascendental auténtico” (*ibid.*, 301). Una de las dificultades para considerar lo bello como un trascendental viene de un elemento de su definición agustiniana, *partium congruentia*: si lo bello requiere dos partes, no sería convertible con los otros trascendentales, simples por definición. Es para responder a esta dificultad que este pasaje único de la *Summa fratris Alexandra* formula el notable *pulchrum circuit omnem causam* (ver nota siguiente).

¹⁷ *De transcendentalibus...*: “pulchrum circuit omnem causam” (ed. Halcour, 65 e in De Bruyne, III, 191); ver II, t.1, 300 y 307 y IV, t.2, 54 y 67. Sobre este texto, *hapax medieval*, ver Olivier Boulnois, *ibid.*, p. 428-429.

¹⁸ Baltasar subraya que la novedad de Kant es que la belleza libre, *pulchritudo vaga*, hace abstracción de lo verdadero y del bien (*Crítica del Juicio* § 16); aquí se encuentra separada la *ratio* distintiva de lo bello y refundado de este modo que lo bello sea un trascendental (en el sentido escolástico de la palabra): ver IV, t.3, 268. Sobre Goethe, Schiller y Schelling, ver los profundos análisis en el mismo tomo.

¹⁹ *Voluntad de poder* § 804. Sobre esta cita, ver Heidegger, *Nietzsche*, I, GA 6.1, 111; traducción francesa P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p.105. Ver p. 75 y 106, tr. fr. p. 76 y 101; un poco más adelante, Heidegger, que no escribe el término “trascendental”, sino que nombra a la verdad, la belleza y el ser como “palabras fundamentales, *Grundworte*” (p. 144, tr. fr. p. 133) ver también GA 56/57, 38, GA 58, 21 y GA 17, 177: en todas las ocasiones, la tríada aparece como totalmente banal.

4. Los trascendentales son términos convertibles con el *ente*. Balthasar no solamente ha escamoteado este trascendental que es el uno –lo que justificará en la nota preliminar de *Verdad del mundo* y en el *Epílogo* diciendo que su consideración era “interna” respecto de los otros tres²⁰– para dejar lugar a lo bello, sino que se abstiene totalmente, por lo menos en una primera etapa, de decir lo evidente, a saber que los trascendentales no son trascendentales sino por la relación que tienen con el *ens*. Una de dos cosas: o bien, por imposible, el *ens* mismo habría desaparecido de los trascendentales– y de hecho, es por su ausencia que el *ens* brilla en las primeras páginas de *Herrlichkeit*²¹, o bien se presupone por su mismo uso, como lo primero conocido con el que los otros trascendentales son convertibles y, por lo tanto, en relación al cual los otros trascendentales son trascendentales– lo que numerosos pasajes posteriores confirmarán evidentemente. La segunda posibilidad parece ir de suyo lo que confirma la asombrosa dependencia inicial de la Trilogía balthasariana hacia la metafísica y todavía más hacia la metafísica con el status conferido por la escolástica de fines del siglo XIII y principios del XIV. Sin embargo, la ausencia de toda mención del *ens* podría tener otro sentido. Porque tenemos que tomar la medida de este quinto y último golpe de fuerza. Volvamos a la introducción.

5. Si *Herrlichkeit* vuelve a poner a la teología sobre sus rieles, es decir sobre “una vía esencial que había sido abandonada” (I, 11), esto no quiere decir que haya que descuidar los otros trascendentales, lo verdadero y lo bueno. No se tratará, entonces, de elaborar una estética “en detrimento de los puntos de vista lógico y ético”. Por el contrario, la teodramática y la teológica se anuncian desde el preámbulo de la estética: “si la primera [la estética teológica] tiene por objeto principal la percepción de la manifestación divina [die Wahr – nehmung göttlichen Erscheinens], el de la “dramática” será sobretodo el contenido de esta percepción, es decir el *obrar [Handeln]* divino hacia los hombres, mientras que la “lógica” tendría por objeto la *manera* divina de *expresarse* [Aussageweise] esta acción. Ahora solamente el *pulchrum* estaría en su lugar en el conjunto del edificio: aparecería como la manera en que el *bonum* de Dios se entrega y en que el *verum* es expresado por él y comprendido por los hombres”²². ¡Se trata pues de lo bello y de lo verdadero no del

²⁰ Esta nota lo designa “el trascendental de base”. Pero aquí otra vez, es sorprendente que lo que interesa a Balthasar es, también la cuestión de su “estructura divina”, a saber “¿cómo la unidad absoluta puede ser trinitaria?”. Para el *Epílogo*, ver 33. Para el *unum* mismo, ver *ibid.*, II § 4.

²¹ La primera mención del *ens* se hace amparada en Santo Tomás pero en nombre de la distinción entre los trascendentales y el ser (I, 17).

²² I, 13. Ver *Epílogo*, 46-47 y después, para la verdad, 53. No eludimos citar el *Epílogo* cuyo segundo capítulo contiene una exposición de los trascendentales, aunque sea una relectura con su parte de reinterpretación. Recordemos que la “palabra final” está bien expresada en las últimas líneas de *El espíritu de verdad*.

La Gloria y la Cruz y la historia de la metafísica

ens, o en tanto que *ens*, o convertible con el *ens*, sino de lo bello, de lo bueno y de lo verdadero de Dios que no es, como Baltasar lo recuerda con fuerza; ni un ente, ni el ser mismo (I.99)! Esto es lo que expresará el concepto principal de gloria: será lo que el final de *La Gloria y la Cruz*, el volumen *Nueva Alianza* denominará sorprendentemente un “trascendental teológico” o un “trascendental de la revelación divina”²³. Dicho de otro modo, lo que le interesa fundamentalmente a Balthasar, no es que los transcendentales declinen las propiedades del ente²⁴, sino que dejen percibir a Dios triplemente en tanto que aparece (bello), que obra (bien) y que habla (verdadero). Pero, del ente a Dios ¿no existe una diferencia esencial²⁵ que la historia de la metafísica ha concebido de manera diversa y cuya solución admitida de modo más corriente es la de la *analogia entis* – admitida y retrabajada por Balthasar, el primero, – diferencia esencial que Balthasar al menos en un primer tiempo programático (y, por lo tanto provisorio²⁶) descuidará pura y simplemente?

Dejemos de lado este quinto y último golpe de fuerza teórico ligado al punto de partida fenomenológico y lo que implica. Dejemos también de lado su despliegue cristológico²⁷. Examinemos solamente lo que se refiere a nuestro problema. Porque si de Dios se trata y no del ente en los extraños transcendentales balthasarianos –y de manera singular con el “trascendental teológico” gloria– se comprende mejor el silencio sobre el ente. Y en este caso, debemos concluir de manera totalmente diversa a lo que acabamos de hacerlo. En efecto, lejos de que el recurso al horizonte de los transcendentales para rehabilitar la consideración de lo bello marque una dependencia de Balthasar hacia la metafísica más fuerte aún por ser inaugural y más determinada por ser anacrónica, la elección de estos tres transcendentales y el silencio sobre el ente que los acompaña sería más bien el indicio de una ruptura radical con la metafísica. Si hay algún presupuesto en la violencia inicial de *Herrlichkeit*, es este: nuestra investigación se mantendrá al margen de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente. Con toda evidencia, construir una estética, así sea teológica, no es hacer metafísica. Es pretender, incluso, no depen-

²³ Respectivamente III, 2, 208 y 224 (Balthasar quiere decir que la gloria acompaña todas las fases y todos los grados de la Revelación). Pero lo glorioso ¿no substituye aquí simplemente a lo bello?

²⁴ *Epilogo*, 79. Pero esta aproximación, precisamente, es todavía “imperfecta”.

²⁵ Que la fenomenología de lo bello sea su ontología, anulando así la distancia entre el fenómeno y la cosa en sí, deja intacta esta diferencia; Jean-Yves Lacoste señala *in fine* esta dificultad, enunciada a partir de las aporías del concepto de experiencia estética: “no podemos acordar con la tesis inaugural de Baltasar sin encontrar una objeción mayor: de los nombres del ser a los nombres de Dios, la transición plantea un interrogante”, *ibid.*, p. 615.

²⁶ Excepto que sea radicalmente repensada como hiciera Erich Przywara, *Analogía entis*, Einsiedeln, 1962, tr. fr. P. Secretan, Paris, PUF, 1990. Ver también Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 4ª ed. Einsiedeln, 1976.

²⁷ Ver *Verdad de Dios*, III, después, el resumen de *Epilogo*, 76-77.

der de la metafísica. *La gloria y la cruz* se muestra inmediata y explícitamente como un proyecto no metafísico.

Así se anuncia el programa tripartito que realizarán con *Herrlichkeit*, la *Theodramatik* y la *Theologik*. En nombre de la inseparabilidad de los trascendentales, hemos de ocuparnos entonces de una estética, una dramática y una lógica, y no de una óptica – entendámonos: de una teo-estética (o teo-fanía), una teo-dramática (o teo – praxia) y una teo- lógica. No podría haber un modo más claro de evitar una teo – óptica, si puede perdonarse esta bárbara denominación, que no apunta más que a hacer presente la consideración del *ens ut sic*: no ya una teología óptica (no más de lo que una teología estética carece de interés para Balthasar) si no más bien una óptica teológica a la que se le asignará la finalidad de una “confrontación en la teología dogmática [...] de <la entidad> y de la revelación” (I,12). Dicho de otro modo, describir la recepción de la manifestación de Dios, su obrar y su expresión, dispensaría de *pensarlo* como *ente*. En síntesis, la ontología es inútil para el proyecto teológico de Balthasar –pues (acerquémonos inmediatamente al final)– se va a tratar de pensar otra cosa muy distinta que el ente en cuanto ente, a saber, el amor.

Entendámonos bien. Balthasar no dice que *hay* que prescindir de la ontología, y todavía menos que haya que pensar a Dios ahorrándonos el concepto de ser. Al contrario, tiene cuidado de separarse de esta posición, juzgándola demasiado influida por Heidegger –y remite a sus defensores a Siewerth y a Ulrich– vuelve sobre ello en dos notas explícitas de *Verdad de Dios* con ocasión de una advertencia dirigida en particular a Jean-Luc Marion²⁸. Pero aunque Balthasar no diga que *haya* que prescindir de la ontología; prescinde de ella en los hechos;

Encontraríamos la confirmación de ello en los tomos titulados *Im Raum der Metaphysik*: Balthasar no realiza allí una “historia de la filosofía”, sino que examina los avatares de la gloria antigua en la historia de la metafísica. Lejos de ser tratada por ella misma como ciencia del ente y, por esto, de los principios, la metafísica es concebida como espacio, *Raum*. Se trata de una proyección de la estética teológica en el espacio. De otro modo, *Im Raum der Metaphysik* aunque pueda parecer sólo un compendio de filosofía, está enteramente orientado por la única preocupación de lo bello en metafísica. El hecho de que Balthasar convoque a un gran número de filósofos, hace que los ausentes sean casi más significativos que los presentes: en la primera fila de las ausencias, la de Aristóteles salta a la vista; ¡siendo, sin embargo el pensador del ente como uno y del ente como verdadero! – he aquí otro ejemplo y no de los menores, de lo que llamamos cortar y

²⁸ 146 (nota 10) y 192 (nota 9). Dejamos de lado la cuestión del sentido del amor como “trascendental puro y simple” en Siewerth (*Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln, 1957, p. 63)

La Gloria y la Cruz y la historia de la metafísica

recortar en la historia de la metafísica. En una palabra: el espacio de la metafísica en el que penetra el trascendental gloria es el del platonismo, entendido en su sentido más amplio. Conviene no olvidarlo, especialmente en el momento de la lectura de las páginas dedicadas a Santo Tomás; Balthasar expresa aquí una fineza excepcional pero su sutileza subraya, sin disimularlo, las dificultades textuales de la tarea, puesto que se trata de elevar explícitamente la influencia de Dionisio pseudo-Areopagita y de San Agustín por encima de la de Aristóteles²⁹. Encontraremos aquí un retrato balthasariano de Tomás de Aquino, pensador de la confluencia de corrientes, de su integración, de su síntesis.

Que la metafísica es para Balthasar un lugar – y no un objeto –, es lo que indicará el subtítulo “El lugar de la gloria en la metafísica” (IV,t.3, 369). La situación delicada de este capítulo sobre Santo Tomás sería todavía más delicada si Balthasar, si se me permite esta comparación deportiva, no tirara la pelota afuera y se contentara con hacer explícitamente suyos los análisis de Ferdinand Ulrich, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*³⁰ –; fue hacer con la única nota de este capítulo; ¿Hasta dónde asumir esta filosofía prestada? Se comprende que la cuestión haya preocupado a un cierto número de tomistas, o pretendidos tomistas, que se concentraron sobre estas páginas. La manera misma en que Balthasar sigue a Ulrich – la manera de esconderse detrás de Ulrich, aún cuando se trata de la *distinctio realis* del ser y del ente nos parece que lo deja bastante indiferente a la cosa misma. La discusión tan esperada con Heidegger, citado sin embargo varias veces pero sin ninguna referencia precisa, y un Heidegger reducido aquí a la diferencia ontológica, no tiene largo alcance. Estas páginas asombrosamente apresuradas en una obra de más de 3000, deja la impresión de que Balthasar “cumple con sus deberes” – deber de cultura o, si se quiere, deber de metafísica. Esta conclusión aparece muy empujada al lado de las páginas más fuertes, más originales también, consagradas a Heidegger en el título referido a la “mediación antigua” (IV,t.3,180-1949) Cuando Balthasar asigna a la teología cristiana la meditación de la obra de Heidegger como su tarea más necesaria y fructífera³¹; repetirá lo mismo de modo más enérgi-

²⁹ Balthasar señalará, incluso, un sorprendente “giro” transcendental (en el sentido de la belleza) de Tomás, IV, t.2, 76.

³⁰ Einsiedeln, 2ª ed. 1998. La nota 2, IV, t.3, 380 (en esta última parte las notas son ya muy escasas) permite percibir la dependencia de estas páginas respecto de Ulrich. Sobre esta deuda, ver también *L'Institut Saint Jean. Genèse et principes*, tr. fr. P. Catre et J. Servais, Paris-Namur, Lethielleux et Culture et vérité, 1986, p.31.

³¹ Recordemos que la expresión “misterio del ser” viene de Heidegger, con la condición de que entendamos *Das Geheimnis des Daseins*, es decir la obnubilación del ente, el no-desvelamiento, la no verdad original; pero este misterio mismo está olvidado. (*Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, 194-195, citado en IV, t.3, 189).

co todavía en *la acción* atribuyendo al análisis heideggeriano del nihilismo un valor ineludible³². La presencia de Heidegger en el último volumen del *Dominio de la metafísica* lo instauro explícitamente como el verdadero interlocutor de Balthasar, e incluso en los volúmenes III y IV de la *Theodramatik* (tan importantes para la comprensión y la articulación del conjunto³³, como lo mostrara Peter Henrici) el trabajo filosófico demanda tiempo y la confrontación Balthasar / Heidegger, iniciada, sin embargo incluso antes de *Wahrheit der Welt*, desde *Apokalypse der deutschen Seele*³⁴, apenas se esboza en la obra de Balthasar: a otros corresponderá concluirla³⁵. Pero, sobre todo, esta conclusión deja paso a otra, verdaderamente última, “El amor guarda la gloria”: última y cuán modesta, puesto que su última palabra (aquí también esencialmente *cultural*) se contenta con pedir al metafísico no anticipar el punto final demasiado pronto. En este sentido, y sólo en este sentido, el cristiano es el guardián de la metafísica. ¿Qué decir? Esto: incluso si Balthasar no revoca explícitamente la tarea de elucidación de la entidad que define a la metafísica, nunca considera al ente como lo primero, es decir como fundador de sí mismo. El cristiano es el guardián de la metafísica sólo porque el amor es lo primero.

Se observó juiciosamente que la reflexión general sobre los trascendentales desaparecería en la *Theodramatik* que, sin embargo, trata del bien y de la *Theologik* que trata de lo verdadero³⁶: no nos asombremos. Porque si mi hipótesis es exacta, la reflexión sobre los trascendentales no tenía otra finalidad más que la de ser útil para la decisión radical de la elaboración fenomenológica de una estética teológica evitando así los callejones sin salida de la metafísica. Cumplida esta ta-

³² “Heidegger mostró que la metafísica de la época moderna culmina (y devela así todo su porvenir) en la voluntad de poder de Nietzsche. Su demostración pone en evidencia, de manera totalmente explícita, este estado de cosas, y no podemos sustraernos a ello”. (III, *La acción*, tr. fr. p. 137). Ver el artículo sugerente de Mario Imperatori “Heidegger en la *Dramática divina* de Hans Urs von Balthasar”, *Nouvelle Revue Théologique*, 122, 2000, p. 191-210. Las dos referencias principales van a *Sein und Zeit* y, en efecto, a *Nietzsche*.

³³ Ver “La dramática entre la estética y la lógica” en *Pour une philosophie chrétienne*, ed. por G. Chantraine, Paris, Lethielleux, 1984, p. 109-133, después « La estructura de la Trilogía de Hans Urs von Balthasar », *Transversalités*, julio-sept. 1997 y sobre todo el artículo que figura en el cuaderno del presente tema en ed. francesa de *Communio* (t. XXX, 2005, n.II)

³⁴ Resumido en el artículo de 1940 “*Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholicismus*”, *Stimmen der Zeit*, 137, p. 1-8.

³⁵ Marta Pavlikova me ha señalado la existencia de anotaciones marginales importantes hechas por Balthasar en su ejemplar de *Sein und Zeit*, leído a fines de los años veinte o en los primeros años de los años treinta (en 1927 Balthasar tenía 22 años); esperemos que algún día sean accesibles.

³⁶ Mario Saint-Pierre, *op.cit.* p.275 y 292. Como más arriba, nos reservamos la cuestión del uso analógico de los trascendentales: ver *Verdad de Dios*, IV, A I, 187-201.

La Gloria y la Cruz y la historia de la metafísica

rea –eximirse de la metafísica pensando, al mismo tiempo, la gloria incluso *en* metafísica–, la teología de Balthasar podría continuar su desarrollo para ella misma, es decir pensar la Revelación del Dios amor.

Concluamos. El pensamiento de Balthasar corta y, eventualmente, recorta. No nos dejemos maravillarse, o no demasiado por lo menos, por la inmensidad de la cultura de Balthasar, por su capacidad de examinar y de recobrar todo, hasta el punto de convertirlo en un pensador de la conciliación sistemática. No comparemos demasiado rápido a Balthasar y Santo Tomás, como invitaba él mismo³⁷. La lectura *filosófica* de su obra requiere no limitarse solamente al método de la integración, por admirablemente *católico* que sea. Hay también exclusiones netas, decisiones fuertes, posiciones tajantes – la que intentamos poner en evidencia no es la menor. La obra de Balthasar es monumental, no debilitemos su fuerza crítica: porque su genio no reside solamente en su acción comprensiva. El *logos* balthasariano puede manifestarse también revelándose más cortante que una espada de doble filo.

Traducción: Isabel Pincemin

³⁷ Ver la nota preliminar a *Verdad del mundo*, 11.