

MAXIMILIANO LLANES

Congregación para la Educación Católica (Santa Sede)

Fundación Pontificia Gravissimum Educationis

Roma – Italia

llanes@ge.va

La cuestión del ser en Hans Urs von Balthasar **Un estudio sobre *Wahrheit der Welt***

Recibido: 11 de noviembre - Aceptado: 11 de marzo

Resumen: En este artículo nos proponemos realizar un estudio crítico sobre *Wahrheit der Welt* de H.U. von Balthasar con el fin de evidenciar en dicha obra su reflexión sobre la cuestión del ser. A partir de este estudio crítico emergen las estructuras ontológicas del ser: los trascendentales, la "distinción real" entre esencia y *esse*/existencia y la "tensión polar" como característica fundamental de la finitud de lo real. También emergen sus influencias, y su crítica a la comprensión de la "diferencia ontológica" de Martin Heidegger. Por medio de su particular modo de comprender la distinción real tomasiana, Balthasar quiere diferenciarse de las distintas formas de Idealismo y Trascendentalismo modernos, en cuanto filosofías de la identidad entre "Dios y el mundo" o entre el "pensamiento y Dios".

Palabras clave: Ser – Trascendentales – Distinción Real – Tensión polar – Diferencia ontológica

The Question of Being in Hans Urs von Balthasar **A Study on *Wahrheit der Welt***

Abstract: In this article we propose to carry out a critical study on *Wahrheit der Welt* by H.U. von Balthasar in order to demonstrate in this work his reflection on the question of being. From this critical study emerge the ontological structures of being: the transcendentals, the "real distinction" between essence and *esse* / existence and the "polar tension" as a fundamental characteristic of the finitude of the real. His

influences also emerge, and his criticism of Martin Heidegger's understanding of "ontological difference". By means of his particular way of understanding the "real distinction" of Saint Thomas, Balthasar wants to differentiate himself from the different forms of modern Idealism and Transcendentalism, as philosophies of the identity between "God and the world" or between "thought and God."

Keywords: Being - Transcendentals - Real Distinction - Polar Tension - Ontological Difference

La relación entre ser y verdad en el pensamiento de von Balthasar alcanza su madurez filosófica en *Wahrheit der Welt (Verdad del mundo)*, su ensayo principal de filosofía publicado por primera vez en 1947. Esto luego de sus primeros estudios sobre los pensadores alemanes modernos, sobre los Padres de la Iglesia, y sobre algunos pensadores contemporáneos estudiados en diálogo con el pensador jesuita E. Przywara.

En dicha obra el pensador suizo desarrollará las nociones metafísicas fundamentales que le permitirán sustentar filosóficamente su posterior *Trilogía* teológica (*Herrlichkeit* III Bände, *Theodramatik* IV Bände, *Theologik* III Bände)¹. A partir de ello, los trascendentales del ser serán los medios adecuados para comprender teológicamente la Revelación de Dios. Y desde la relación analógica entre el ser del mundo (*esse commune*) y el ser divino (*esse subsistens*) se podrá comprender la correspondencia analógica entre la belleza mundana y la gloria divina (Estética teológica), entre la libertad mundana

¹ De acuerdo con el principio «ohne Philosophie keine Theologie», H.U. VON BALTHASAR, *Wahrheit der Welt*, p. 7; «sin filosofía, ninguna teología», *Verdad del mundo*, 11

finita y la libertad divina infinita - tomando como centro la Acción buena de Dios - (Dramática teológica) y entre la estructura ontológica de la verdad del mundo y la estructura de la verdad divina (Lógica teológica). Es decir que para nuestro pensador, los conocimientos de la gloria, la bondad y la verdad de Dios presuponen *naturalmente* una estructura ontológica del ser del mundo².

Sin desconocer las posteriores reflexiones realizadas por von Balthasar acerca de la cuestión del ser -plasmadas sobre todo en *Herrlichkeit* Bände III/1 (*Gloria* Volúmenes 4 y 5)- nos proponemos en este artículo realizar un estudio crítico sobre *Wahrheit der Welt*, que permita evidenciar su comprensión del ser en relación con la verdad, sus influencias ontológicas, y su posterior crítica a la comprensión de la «diferencia» característica de M. Heidegger.

1. La cuestión fundamental

Para von Balthasar, la cuestión del ser es la cuestión fundamental de la filosofía, cuestión que puede ponerse inicialmente a la luz mediante la pregunta ¿por qué existe el ser y no la nada? En efecto, con ella se inicia del modo más directo un camino hacia el fundamento de la realidad. Ciertamente, a lo largo de la historia de la filosofía ésta ha

² Cfr. VON BALTHASAR, 11. También reafirmado en *Epílogo*: «lo que se desarrolló en la segunda parte (de este *Epílogo*) con motivo de los trascendentales ha introducido ya, más allá del “umbral”, en el propio “santuario” del hecho cristiano de la salvación, conforme al modo como en nuestra *Trilogía* una propiedad fundamental del ser remitió respectivamente de su aspecto filosófico al teológico», 83.

sido una de las preguntas fundamentales de la metafísica³, aunque no siempre haya sido puesta de manifiesto como pregunta central.

Acerca de esta pregunta fundamental, von Balthasar asume en parte los señalamientos realizados por Martin Heidegger acerca del «olvido del ser» (*Seinsvergessenheit*). Pero en su propia hermenéutica ontológica sobre este «olvido» recorrerá un camino diferente. En efecto, Heidegger pensaba que la cuestión del ser había sido «olvidada» en el momento mismo en que entre los filósofos griegos se había transformado y malogrado la esencia de la verdad en tanto que *ἀλήθεια*, a la cual el propio Heidegger traducía por estado de no-oculto (*Unverborgenheit*).

Por ello, en su estudio sobre *Platons Lehre von der Wahrheit*⁴ el filósofo alemán afirmaba que con Platón la verdad en tanto que *ἀλήθεια* pasó a estar bajo el predominio de la *ἰδέα*, provocando así un cambio en la esencia de la verdad. La misma abandona su rasgo fundamental de no-ocultamiento o desocultamiento. Podemos en cierta manera decir que se desprende del ser mismo. En su lugar, la verdad adquiere el rasgo de «recto mirar», y, en consecuencia, de *ὀρθότης*, es decir, de rectitud del percibir y del enunciar.

³ Balthasar entiende aquí a la metafísica en su sentido más amplio y original, como él lo encontraba ya en los antiguos pensadores griegos: «sin acotarla del conocimiento sagrado del mundo (mito) y dentro del amplio horizonte del *ἀληθές* (manifiesto, verdadero), *ἀγαθόν* (bueno), y *καλόν* (santo, sano, bello)», en *Gloria* Vol. 4, 18. Por ello mismo, en cuanto pensador católico, su comprensión metafísica estará desde el inicio abierta y en diálogo con las verdades propias de la teología católica. Para él, la razón del filósofo católico es una razón creyente.

⁴ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1930/31, 1942.

Con ello la verdad también comienza a pertenecer más al hombre que a los entes. Y a partir de este corrimiento, ya Aristóteles dirá que «lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el entendimiento»⁵. Luego Santo Tomás, en la escolástica medieval, afirmará que el lugar propio de la verdad es el intelecto humano y el intelecto divino⁶. Finalmente, Heidegger hace notar que este camino también lo han afirmado en la Modernidad tanto Descartes como Nietzsche. Entonces, si a partir de esta dominación de la *ídeá* la verdad ya no es más el desocultamiento del ser, se produce en toda la historia de la metafísica occidental, desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y Nietzsche, un «olvido» del ser que podemos comprender en términos heideggerianos como un olvido de la «diferencia ser-ente». Por esto mismo, el filósofo alemán concluye:

El no ocultamiento (*ἀλήθεια*) comprendido platónicamente, queda puesto en relación con el contemplar, percibir, pensar y enunciar. Seguir esta relación, significa abandonar la esencia del no-ocultamiento (verdad). Ningún intento de fundar la esencia del no-ocultamiento (verdad) en la razón, en el espíritu, en el pensar, en el *lógos*, en cualquier forma de subjetividad, podrá jamás rescatar la esencia del no-ocultamiento (verdad)⁷.

A partir de esta comprensión de la verdad como estado de no oculto o *ἀλήθεια* Heidegger se propone con su filosofar abrir un nuevo camino en la relación del hombre con el ser del ente. Un camino que pueda desandar la lógica propia del «olvido del ser» (historia de la metafísica occidental), la cual, según el pensador de la Selva Negra, se

⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 4, 1027b.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, cuest. 1, art. 4, resp.

⁷ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 143.

caracterizaba esencialmente como una relación de dominio del hombre sobre el ente.

Von Balthasar, por su parte, desde su propia comprensión filosófica asumirá la tesis de la verdad como estado de no oculto, pero criticará la interpretación heideggeriana de la historia del «olvido» del ser, excluyendo de la misma a aquellos filósofos que en efecto han sabido subrayar la trascendencia del ser respecto de los entes. Entre ellos reconoce principalmente a Plotino, a Dionisio Areopagita y los Padres de la Iglesia Griega, a Santo Tomás de Aquino y a Nicolás de Cusa. Por este motivo, por ejemplo, nuestro pensador volverá también sobre la historia de la metafísica - especialmente en los volúmenes 4 y 5 de *Gloria*⁸ - y sobre la Tradición cristiana - especialmente en los Volúmenes 2 y 3 de *Gloria*⁹ - realizando una hermenéutica ontológica a partir de la noción de «gloria» (*Herrlichkeit*)¹⁰, es decir, a partir del desocultamiento del ser como belleza. De esta manera, Balthasar reconocerá el valor fundamental de la diferencia ontológica, pero se negará a creer que el camino hacia el encuentro originario con el ser pueda ser sólo patrimonio de los pensadores presocráticos o de Heidegger.

⁸ H.U. VON BALTHASAR, 1965.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, 1962.

¹⁰ «gloria» significa para Balthasar entender a la *belleza* también como una determinación trascendental del ser. Así, la belleza es la manifestación de la gloria del ser, la cual será, por analogía, semejante a la Gloria del Ser de Dios, que se revela en Jesucristo. Para von Balthasar, entonces, los pensadores han comprendido o percibido más o menos la gloria del ser en la medida en que, por un camino o por otro, han dado más lugar o menos a la «diferencia» ser-ente.

Por nuestra parte, reconocemos que Heidegger se ha abierto cada vez más a considerar otros caminos posibles hacia una relación «más libre» con el ser del ente, es decir, no mediada por la lógica del dominio del hombre sobre el ente, especialmente con su «pensar en pos de la poesía». En este sentido, nos preguntamos cuánto podría contribuir también a ello el realizar un estudio sobre ciertas actitudes, disposiciones, y modos de acercamiento a la realidad, que a lo largo de tantos siglos han madurado en la tradición mística cristiana. Y que por cierto, ni a Heidegger ni a Balthasar fueron extrañas, diríamos más bien todo lo contrario.

2.Las estructuras ontológicas

Verdad del mundo es un ensayo filosófico acerca de la verdad, en donde Balthasar presenta esencialmente a la misma como un trascendental del ser¹¹, y también como la «medida» del ser en general¹². Además, la verdad es el ser mismo en cuanto manifestación, en cuanto apertura. Por ello, realizar un estudio sobre la verdad del mundo es realizar un estudio sobre lo que Balthasar llama las «estructuras ontológicas» (*die ontologische Strukturen*) del ser mundano. Dichas estructuras del ser son, principalmente, los modos como el ser aparece. Entre estos modos podemos mencionar, en primer lugar, a los

¹¹ «Wahrheit ist ja nicht nur eine Eigenschaft der Erkenntnis, sondern vor allem eine transzendente Bestimmung des Seins als solchen» H.U. VON BALTHASAR, *Wahrheit der Welt*, 11.

¹² «Wahrheit ist das enthüllte und in seiner Enthüllung begriffene Sein, oder kürzer gesagt: das Maß des Seins» H.U. VON BALTHASAR, *Wahrheit der Welt*, 35.

trascendentales del ser (unidad, bondad, verdad y belleza), que al ser propiedad sólo del ser, ya manifiestan, indudablemente, la diferencia «ser-ente». En segundo lugar, a la polaridad permanente de la distinción real entre esencia y *esse*-existencia. Sobre ella von Balthasar afirma «no sólo que todo ser finito está regido por la «distinción real» (*Realdistinktion*) de esencia (*Essenz*) y *esse*-existencia (*Esse-Existenz*), sino que los dos polos sólo son iluminables, si se los mantiene en estricta reciprocidad»¹³. Por ello, en tercer lugar, la estructura ontológica del ser del mundo se caracteriza como una permanente «tensión polar» entre los diversos elementos que componen dichas estructuras. Esta *tensión polar* es la marca fundamental de la finitud de lo real. A través de ella se nos revela tanto *qué es ser* como *qué es la verdad*. En este sentido, nuestro pensador insistirá en que nos mantengamos constantes en esta «polaridad», si queremos hacer justicia a la verdad del ser del mundo. En efecto, permanecer en el movimiento de tensión polar nos evitará caer tanto en sistemas de pensamiento de tipo *esencialistas*, que le darán a la esencia una centralidad que no tiene o una exagerada importancia (por ejemplo, esencializando el ser), como en aquellos sistemas de tipo *existencialistas*, que por su parte ponderarán exageradamente a la finitud en su existencia temporal.

Por otra parte, esta triple caracterización de las estructuras del ser del mundo ya nos da una aproximación de las influencias balthasarianas respecto de su comprensión del ser: la importancia de los trascendentales en diálogo con el tomismo contemporáneo; la «distinción

¹³ H.U. VON BALTHASAR, *Verdad del mundo*, 12.

real» y la «diferencia ontológica» en diálogo respectivamente con Tomás de Aquino y con M. Heidegger; y la «tensión polar dinámica» en diálogo con E. Przywara.

3. Las influencias

En *Verdad del mundo* el diálogo y el parentesco con Santo Tomás de Aquino y con Martin Heidegger respecto de la cuestión del ser, se evidencia a partir de dos afirmaciones fundamentales: que el ser es inmediato a la conciencia y que el ser es autodevelamiento.

Pues en primer lugar, es cierto que tanto para nuestro pensador, como para el Aquinate y para el filósofo de la Selva Negra, el ser es siempre lo primero conocido, ya que es inmediato a la conciencia. En efecto, encontramos que esto ya lo había puesto de relieve el propio M. Heidegger al citar la siguiente afirmación de Tomás de Aquino en su «Introducción» a *Ser y Tiempo*¹⁴: «*Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*»¹⁵.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 1.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II q. 94 a.2. Por su parte, R. T. CALDERA («Anuario Filosófico», 1993 (26) 57-94.) subrayando la importancia de esta sentencia en la metafísica de Santo Tomás, la encuentra expresada también en: *El ente y la esencia*, «Prólogo»; *In I Sent.*, d.8 q.1 a.3; *In I Sent.*, d.19 q.5 a.1; *De Veritate*, I 1; *De Veritate*, 21,4,c; *Summa contra Gentiles*, nn.94 y 102; *In I Metaphys.*, 1. II n. 46; *In IV Metaphys.*, I VI n. 605; *In IV Metaphys.*, III n. 566; *De Potentia*, 9,7 ad 15m; *S. Th.*, I, 11, 2, 4m; *S. Th.*, I-II, 55, 4, 1m; *S.Th.*, I-II, 94, 2, c.

Ahora bien, en el análisis de esta sentencia en cualquiera de estos pensadores, será importante no entender a la misma como una definición analítica o propia de la lógica. Pues afirmar que el ser es lo primero conocido, o aquello inmediato a la conciencia, es una sentencia de carácter e implicancias en primer lugar ontológicas. El ser es lo primero en tanto que fundamento. Con ello afirmamos que, en cada acto de conocimiento, junto a lo que sea que tengamos delante como objeto, conocemos de algún modo al ser en general. La presencia del ser en cada acto de conocer es lo que lo hace ciertamente evidente. Su presencia está allí independientemente de nuestra mayor o menor conciencia de ello.

Ahora bien, si en todo acto de conciencia el ser en general siempre está presente, se devela, se da a conocer, ello nos revela también «la más íntima esencia de la verdad»¹⁶, es decir, nos revela que la verdad es el develamiento del ser. Dicho de otro modo, porque el ser es inmediato a la conciencia, la verdad es el develamiento del ser.

Para von Balthasar, esto es así porque en el *acto de conciencia* no sólo se manifiesta la condición de consciente como una propiedad abstracta o de un modo puramente ideal, sino también, porque en ella se revela, con igual inmediatez, *el ser* de la conciencia: «en el acto del pensar, una conciencia se devela y está presente ante sí misma con tal inmediatez, que es totalmente imposible tomar por separado las dos partes de la palabra *Bewußtsein* (conciencia)»¹⁷. Por lo que, a continuación, von Balthasar

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Verdad del mundo*, 39.

¹⁷ *Ibid.* 39 («Im Akt des Denkens ist ein Bewußtsein sich selbst

afirma: «el sujeto pensante es siempre un sujeto existente que se conoce como tal. Él sabe, por tanto, qué es ser»¹⁸.

Por este camino, entonces, creemos que von Balthasar quiere fundamentar ontológicamente su concepción polar de la realidad finita. Pues la verdad no está principalmente en las cosas (objeto, fenómeno) o principalmente en el hombre (sujeto, conciencia), sino que se revela polar como el ser mismo. El ser y su verdad están presentes inmediatamente tanto en las cosas que conocemos (objeto conocido, fenómeno) como en nuestro conocimiento de las mismas (sujeto cognoscente, conciencia). Ello se presenta como un intento de tender nuevamente un puente entre el sujeto y el objeto, entre el fenómeno y la conciencia, que permita implicarlos mutuamente de un modo fundamental. Pues si el ser de las cosas es el mismo que el ser que aparece en la inmanencia del sujeto, está asegurado un realismo trascendente, que le permite al pensador de Basilea diferenciarse de las distintas formas de idealismo moderno.

Por lo tanto, la verdad es ahora el «estado de develado (*Enthülltheit*), de descubierto (*Aufgedecktheit*), de abierto (*Erschlossenheit*), de no oculto (*Unverborgenheit*, ἀλήθεια), del ser»¹⁹. Por lo cual hablamos una vez más de un ser y una verdad que no son el resultado de la creación o la construcción de una conciencia o de un sujeto, o según explicaba Heidegger más arriba, un ser y una verdad bajo el dominio de la lógica del sujeto. Sino más bien de un ser y una verdad que están abiertos a la conciencia, de los cuales

enthüllt und gegenwärtig, in einer solchen Unmittelbarkeit, daß die beiden Teile des Wortes "Bewußtsein" in keiner Weise auseinandergenommen werden können», *Wahrheit der Welt*, 27).

¹⁸ Ibid. 39.

¹⁹ Ibid. 39.

podemos decir que se brindan a la conciencia, se dan a ella. En efecto, el aparecer (*erscheinen*) del ser es un verdadero aparecer, un desocultarse, y no ciertamente una simulación, un fantasma o un engaño. Y en la apariencia (*Erscheinung*), en la cosa que aparece (en el objeto), el ser realiza una verdadera manifestación de sí mismo:

Por tanto, ni el ser está oculto en sí mismo como una cosa incognoscible en sí, que no deja que se sepa nada de ella y de la cual el fenómeno nada deja traslucir, ni, por otra parte, la apariencia es una fluctuante *fata Morgana*, un espejismo de la nada, una cima indescifrable. Por el contrario, el ser puede aparecer en cuanto tal; la relación misma entre él y su fenómeno puede seguir siendo muy misteriosa e indescifrable, la distancia entre ambos, mayor o menor, de comprobación más fácil o más dificultosa. El estado de desocultamiento designa ante todo una propiedad absoluta inherente al ser en cuanto tal²⁰.

Esta característica del ser como apertura en la conciencia revela finalmente que la verdad es también «la medida del ser» (*das Maß des Seins*). Pues la verdad no sólo es un develarse de sí mismo del ser, sino también, al mismo tiempo, un sujeto que se comprende y se «mide» (se conoce) a sí mismo (autoconciencia), y que en su propia «medida», es capaz de medir al ser en general. Para von Balthasar, «esta medida no puede ser algo extraño al ser, algo aplicado a él desde afuera, pues fuera de él sólo existe la nada»²¹. Por este motivo, el ser sólo puede tener su medida en sí mismo, lo cual, por cierto, implica el develamiento de sí mismo. Ahora bien, continúa von Balthasar, «un ente que puede medirse a sí mismo porque está develado para sí mismo se llama sujeto». Por lo tanto,

²⁰ Ibid. 39.

²¹ Ibid. 45.

el sujeto es el ser que puede medirse a sí mismo y al ser en general.

Sin embargo, esta capacidad del sujeto humano de medir al ser en general en su propia autoconciencia, al ser la conciencia de un ser particular y finito, no podrá nunca iluminar al ser en general en su totalidad. Sólo un sujeto infinito puede medir de manera total al ser en general. La luz de la autoconciencia del sujeto humano es limitada participación en una luz infinita, propia del ser y del pensamiento divino en tanto que Espíritu Autoconciente infinito.

Más allá de Santo Tomás y de M. Heidegger, entonces, Balthasar intentará comprender al ser del mundo desde una «polaridad» que, como ejercicio del pensamiento y como método hermenéutico, lo caracterizará no sólo en este ensayo, *Verdad del mundo*, sino hasta el final²²:

Lo mismo que siempre tenemos que referirnos al fenómeno de la polaridad para interpretar al ser finito, es muy inapropiado para su interpretación el esquema mental de una combinación, de una composición metafísica de diferentes partes y elementos. Polaridad quiere decir estricto entrecruzamiento de los polos en tensión²³.

Comprender la polaridad dinámica nos ayuda a comprender que el ser es lo primero conocido, y también, *lo otro* que se automanifiesta:

Ambos actos de apertura son exactamente simultáneos y completamente idénticos. Si la apertura del ámbito interno subjetivo fuera lo primero, y la del ámbito externo del objeto sólo su consecuencia, la medida originaria según la cual el sujeto mediría y juzgaría las cosas sería una medida exclusivamente subjetiva. (...) En la coincidencia de ambas

²² Así lo testimonia su última obra *Epílogo*, 53.54.55.63.70.76.

²³ H.U. VON BALTHASAR, *Verdad del mundo*, 104.

aberturas, de sí mismo y del mundo, está dada la garantía para que tanto el autoconocimiento como el conocimiento del mundo puedan ser verdaderamente objetivos²⁴.

En toda esta forma de comprender el ser y la conciencia como «tensión polar dinámica» podemos constatar la otra importante influencia en este periodo del pensar de Balthasar. Nos referimos al filósofo y teólogo jesuita de origen polaco E. Przywara (1889-1972). En efecto, en su obra fundamental, *Analogia Entis* (1932/1962), Przywara «nos ofrece un nuevo enfoque, un nuevo comienzo, más allá de todas las controversias de escuelas, el cual es posible gracias al enraizamiento del vigoroso presente en el más fructífero suelo de la tradición filosófica y religiosa»²⁵. En este ensayo, Przywara comienza por situar y caracterizar a la disciplina metafísica a partir de un primer problema, de una primera cuestión, la cual consiste en una polaridad radical entre lo que él llama la «metanoética» y la «metaóntica»²⁶.

Según este pensador, esta polaridad radical surge *inmediatamente*, en el momento mismo en que uno se pregunta qué es la metafísica. Pues independientemente de la respuesta, es decir, sin llegar todavía a emitir un determinado juicio, o antes de recorrer cualquier camino teórico en una u otra dirección, o de adscribir a un determinado sistema, ya está presente en la pregunta una «neutra dualidad» entre el sujeto que pregunta y el objeto que se estudia, en este caso, el estudio del ser en cuanto ser como fundamento último de la realidad:

²⁴ Ibid. 45-46.

²⁵ H.U. VON BALTHASAR, «Die Metaphysik Erich Przywara», 494 (Trad. nuestra).

²⁶ E. PRZYWARA, *Analogia entis*, 23.

Esta dualidad funda nuestro primer problema formal, que es el siguiente: (...) ¿se debe iniciar principalmente de una reflexión sobre el acto del saber (es decir, con una metanoética del saber en cuanto saber), o nuestra intención debe dirigirse al objeto del saber (y entonces hablamos de una metaóntica del ser en cuanto ser)?²⁷

Para Przywara, en el ejercicio de pensar e investigar, lo importante será no absolutizar ninguno de estos dos posibles caminos, no cerrarse en uno y desatender el otro, sino mantener una *polaridad neutral*. Esto permitirá evitar los sistemas filosóficos que se basan en una «metanoética pura» (las distintas formas de idealismo o trascendentalismo), como evitar también aquellos que incurren en una «metaóntica pura» (por ejemplo, los sistemas esencialistas o existencialistas). Con lo cual señala la misma preocupación metafísica que von Balthasar, y propone un mismo eje de discernimiento en los sistemas.

Pues entonces, razona Przywara, si en la problemática del acto de conocimiento, como en aquella del acto de ser, tanto la conciencia como el ser se mantienen *recíprocamente* conectados, en un movimiento polar dinámico que no puede disolverse, el problema supremo de la metafísica deberá evidentemente consistir en este «recíprocamente», en esta realidad de la polaridad dinámica. Dicho más claramente, el problema fundamental de la metafísica será el estudio de la estructura del «mundo» que resulta de este «recíprocamente», de esta polaridad dinámica, y con ello «hemos obtenido la fundación absolutamente formal de la «metafísica creatural»²⁸. La misma es creatural en relación a su objeto absolutamente formal, ya que parte desde un fluctuar en la tensión entre

²⁷ Ibid. 25.

²⁸ Ibid. 27.

conciencia y ser, y no desde la absolutización de una «auto-identidad», ya sea de la conciencia o del ser.

Esto mismo se constata, según Przywara, frente al problema de los trascendentales, el cual viene a representar el segundo problema formal de la metafísica. Es decir que, respecto de la verdad, el bien y la belleza, también cabe un mismo esquema de pregunta: ¿debemos considerarlos como principalmente metaónticos, como es el caso de las filosofías clásicas y medievales, o como principalmente metanoéticos, como es el caso del trascendentalismo moderno de Kant? En efecto, el pensador de Königsberg considera a los trascendentales como íntimas dimensiones formales de los actos de la razón pura (verdad), de la razón práctica (bien) y del juicio sintetizante (belleza). Estos caminos posibles nos ponen nuevamente de frente a una dualidad polar, que podemos traducir en la pregunta: ¿los trascendentales pertenecen a la inteligencia o al ser?

A partir de estas preguntas surge además otro problema, que es el problema de la «trascendencia» en la metafísica. En la búsqueda de una solución a este problema Przywara se propone integrar dos elementos característicos de los clásicos sistemas metafísicos de Platón y Aristóteles, a partir de establecer una relación entre *εἶδος* (Platón) y *μορφή* (Aristóteles). De este modo, subraya que *μορφή* indica una esencia (*Wesen*) realizada, lo cual pone de manifiesto principalmente a la esencia «dentro» de la existencia. En cambio, *εἶδος* indica a la idea de las cosas, es decir, a la esencia (*Wesen*) en tanto que criterio orientativo de la realización. Lo cual manifiesta principalmente a la esencia (*Sosein*) «sobre» la existencia (*Dasein*)²⁹. Así,

²⁹ Ibid. 35.

Przywara considera que a partir de esta dinámica esencial entre *μορφή* y *εἶδος*, el problema de la trascendencia en metafísica se puede traducir como un problema de «dentro-sobre» («*Sosein in-über Dasein*»). Esto le permite definir ahora también a su metafísica creatural como una «oscilante reciprocidad y compenetración entre *μορφή* (esencia dentro de la existencia) y *εἶδος* (esencia sobre la existencia)»³⁰.

Finalmente, este problema de la trascendencia en metafísica lo lleva a considerar la relación entre la filosofía y la teología, o más precisamente entre una metafísica filosófica (no abierta o que no admite la teología) y una metafísica teológica (abierta y en diálogo con la teología). Para esta distinción, su modelo es Santo Tomás, y sus antecedentes remotos Platón y Aristóteles. De estos últimos hace notar cómo distinguían entre el conocimiento humano limitado, siempre en camino..., y el conocimiento propio de la divinidad, en tanto que conocimiento perfecto³¹. Para Santo Tomás, el conocimiento perfecto de Dios se expresa al hombre en la Teología Revelada (Dios habla).

Siguiendo esta lógica, filosofía y teología se pueden distinguir por su sujeto formal: en filosofía lo determinante es «*filo*», lo cual especifica que el sujeto formal es lo finito. En cambio, en teología lo determinante es «*teo*», lo cual especifica que el sujeto formal del acto es Dios (siempre y cuando sea una teología que se base en la Revelación de Dios). De esta manera, a nivel de contenido, la filosofía

³⁰ Ibid. 37.

³¹ Platón distinguía entre «*filo-sofía*» (propia del hombre amante del saber) y «*sofía*» verdadera (propia de Dios), en *Fedro*, 278 D. Aristóteles indica que la sabiduría o ciencia primera no sería propia del hombre sino como tarea, como camino, y sí propia de Dios, en *Metafísica*, 982b 28ss.

permanece en el ámbito de la finitud, en donde la pregunta por lo divino (si es planteada) estará siempre atravesada por la finitud. Por ello, será un estudio «no-en sí» de Dios, o también, por vía negativa, o como un estudio de lo que está siempre *más allá* de la finitud. La teología, en cambio, estará dedicada a lo «divino mismo», y sólo indirectamente al ámbito de la finitud, como un ámbito donde puede manifestarse lo divino. Sin embargo, ello no querrá nunca decir que tanto Dios para la filosofía, como el ámbito finito para la teología, sean «conceptos límites negativos» en un sentido radical, pues ello provocaría una fractura irreconciliable entre ambos ámbitos. Por cierto, es necesario reconocer que el concepto de *límite* es un concepto que pertenece al ámbito de la finitud, y no al ámbito divino. Para Przywara, lo característico de cada ámbito, aquello de lo cual estará siempre atravesado, puede expresarse como un «en la medida de» o «en tanto que», finito o infinito.

Desde esta comprensión, el pensador polaco subraya que, de todas las escuelas teológicas posibles, la teología católica se destaca por su relación de respetuoso equilibrio respecto de la metafísica. Esto gracias a dos principios teológicos que abrazan toda la realidad creatural o finita, y que Santo Tomás de Aquino ha puesto en evidencia. El primero de estos principios reza: «*fides non destruit rationem sed excedit eam et perficit*»³², lo cual es ciertamente válido para el ámbito noético, señalando la relación debida entre razón natural y fe sobrenatural. Pues desde una perspectiva de la teología católica la fe no niega, rechaza, anula o destruye a la razón natural al entrar en

³² TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, cuest. 14, art. 10, ad. 9.

relación con ella, sino que la supone, la requiere y la perfecciona, llevándola más allá de sí misma. El segundo principio reza: «*gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*»³³, y es a su vez válido para el ámbito óntico, señalando la relación debida entre naturaleza y gracia, puesto que la gracia no destruye a la naturaleza, sino que la supone y la eleva.

Przywara se preocupa por subrayar, como también lo hará von Balthasar, de que tanto en el estudio metafísico como en el estudio teológico no se trata nunca de que el misterio se vuelva concepto y que, por lo tanto, quede atrapado en él. Por el contrario, siempre será importante tener una actitud teórica que permita que el concepto pueda ser superado por el misterio. En efecto, el misterio aparece en el permanente límite de la filosofía: es el misterio de Dios como principio y fin del ser finito (misterio natural); y aparece también en el límite de la teología: ya que también ella está limitada por los sentidos, y no puede llegar directamente a aquel que Es. Este es el misterio sobrenatural, el cual manifiesta un itinerario que conduce al misterio «dentro-sobre» el concepto. Como afirma también Santo Tomás: «llegamos a conocer aquello que es a través del conocimiento de aquello que no es»³⁴.

Estos conceptos fundamentales sintéticamente presentados de la visión metafísica przywariana ponen en evidencia la consonancia en las preocupaciones, en los principios y en las afirmaciones de éste con von Balthasar.

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, cuést. 1, art. 8, ad. 2.; cuést. 2, art. 2, ad. 1.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, cuést. 10, art. 12, ad. 7. Citado por Przywara, p. 73.

Indudablemente, ambos entablan una lucha contra las distintas formas de idealismo o trascendentalismo moderno, contra todas las formas de absolutismo de la identidad o de la no-identidad. También comparten el principio que relaciona el mundo natural finito con el mundo sobrenatural e infinito, la analogía. Finalmente, ambos pensadores comparten la idea de que la polaridad es el signo fundamental del ser del mundo: «*Jedes Endliche ist in seinem Sein "gespannt"*»³⁵ (todo ser finito es tenso en su ser). Una polaridad que encontrará toda su fuerza en el permanecer dinámicamente en tensión, en el permanecer en un recíprocamente.

Difiere bastante la actitud de von Balthasar en relación con M. Heidegger. Pues en parte manifiesta un gran interés por asumir sus preguntas e inquietudes planteadas, las cuales enriquecen y estimulan en buena medida su propio pensamiento. Sin embargo, se apartará categóricamente en algunos puntos decisivos. Por su importancia, dedicaremos a esta relación el último punto de este artículo.

4. Dos modos de comprender la «diferencia»

La mayoría de los estudiosos de von Balthasar ³⁶ coinciden en que M. Heidegger representa al filósofo de su

³⁵ H.U. VON BALTHASAR, «Der Metaphysik Przywara», 496 (trad. nuestra).

³⁶ P. DE VITIIS, «Estetica teologica e questione dell'essere: Balthasar e Heidegger», *Hermenéutica*, (2003), 123-142. E. BRITO, «La reception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique », *Nouvelle Revue Théologique*, 3 (1997), 352-374. O. ROSSI, «Herrlichkeit e Sein. Heidegger nel pensiero di H.U. von Balthasar», *Rivista internazionale*

tiempo con el que indiscutiblemente nuestro pensador más ha dialogado, y el tema de la «diferencia ontológica» lo demuestra. En verdad, la cuestión de la «diferencia ontológica» es una cuestión típicamente heideggeriana, que von Balthasar por su parte - y a su modo - ha repensado. A su vez, podemos decir también que esta cuestión de la «diferencia ontológica» acomuna en cierta manera a estos dos pensadores - aunque a cada uno de un modo particular - a Tomás de Aquino, el filósofo de la «distinción real». De hecho, es posible reconocer en von Balthasar la puesta en práctica de aquella «transposición clarificadora» («*die Kunst der klärenden Transposition*») a la cual él desafiara a las actuales generaciones de pensadores católicos³⁷, realizando un fructífero diálogo entre el filósofo de la «distinción real» (Santo Tomás) y el filósofo de la «diferencia» (M. Heidegger).

Ya en su etapa de madurez como pensador y como teólogo, von Balthasar ha subrayado (en *Gloria* Vol. 5, 1965) la existencia de un estrecho vínculo entre estos dos pensadores - Santo Tomás y Heidegger -, indicando que el pensamiento de Heidegger respecto de la cuestión del ser estaba profundamente emparentado a Nietzsche, más aún a poetas como Hölderlin, Rilke y Trakl, pero sobre todo a Tomás de Aquino, «con el que Heidegger tiene en común la intuición de la trascendencia del ser (*Sein und Zeit*, § 7) y la intuición de la diferencia - fundamental para cualquier pensamiento - entre ser y ente (*Vom Wesen der Wahrheit*, 11), aunque las interpretaciones de la diferencia sean distintas desde el primer momento»³⁸. Como subraya P. de

di Teologia e Cultura Communio, 147 (1996), 94-105.

³⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Von den Aufgaben*, 23.

³⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria* Vol. 5, 402.

Vitiis³⁹ Balthasar resalta también la importancia que tiene para ambos, el pensamiento de Plotino: «pero detrás de Heidegger, se encuentra también, al igual que en Tomás, no Aristóteles sino más bien ese Plotino para quien el ser sigue siendo siempre el misterio supraconceptual (más allá de la «metafísica», cuyo lugar es el «*nous*»)⁴⁰. Por último, Balthasar también reconoce en ellos la cercanía respecto de la concepción del «acto de ser» que todo lo abarca, el cual es considerado por ambos pensadores como elemento fontal, absolutamente próximo y lejano a la vez, plenificador y al mismo tiempo vacío, y finalmente - influenciados justamente por Plotino - como unidad más allá de todo número⁴¹.

Por nuestra parte, pensamos que un objetivo principal que von Balthasar se propone es el de integrar una cierta dicotomía que él encuentra entre la ontología de Tomás de Aquino y la de Heidegger. Pues como estudiaremos a continuación, en la consideración del *acto de ser* tomista podría interpretarse que se da una relación más cercana a lo formal, por ejemplo, cuando determina que el lugar propio de la verdad está principalmente en la inteligencia y no tanto en el ser; y una relación con el ser más cercana a lo existencial en Heidegger, por ejemplo, cuando parece sólo considerar a la relación «ser-ente» como una relación «ser-hombre», en tanto que pastor del ser. Por lo cual von Balthasar propondría un camino intermedio, que podríamos caracterizar como un intento de equilibrio o de integración a partir de la afirmación de la tensión polar.

³⁹ P. DE VITIIS, «Estetica teologica e questione dell'essere», 130.

⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria* Vol. 5, 403.

⁴¹ *Ibid.* 403.

En Santo Tomás, este sutil acento o inclinación, ciertamente debido a cuestiones histórico-epocales, podemos encontrarlo, por ejemplo, en la importante Cuestión 1 de su *De Veritate*, donde el Aquinate subraya tres características fundamentales de la verdad en relación con el ser⁴²: en primer lugar, afirma que la verdad es el ser, en el sentido de aquello que la precede, y en el sentido de aquello que es su fundamento. Así, el ser es ontológicamente anterior a la verdad, y además, su fundamento; en segundo lugar, afirma que la verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto. Esta es su definición formal, el modo en que la verdad se realiza formalmente, y es también lo que, en tanto que *trascendental*, «agrega» al ser; en tercer lugar, afirma que la verdad es la manifestación del ser. Así, este tercer modo de ser de la verdad es concebido en relación con el efecto que le sigue, como afirma también San Agustín: «la verdad es aquello mediante el cual se muestra lo que es»⁴³.

De esta manera, el Aquinate subraya tres aspectos fundamentales de la verdad en relación con el ser: el ser es su fundamento, la verdad es adecuación entre la cosa y el intelecto, y la verdad es la revelación del ser. Sin embargo, a pesar de todas las importantes afirmaciones que Tomás realiza acerca de la relación entre ser y verdad, a pesar de considerar al ser como fundamento de la verdad, y a la verdad como un trascendental del ser, el Aquinate culmina esta primera Cuestión subrayando que el fundamento realmente apropiado de la verdad es sobre todo el intelecto.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, C. 1, art.1, 5b ss.

⁴³ SAN AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, Cap. 36, § 66: «*veritas est qua ostenditur id quod est*».

Para demostrar esta última afirmación, en el Artículo 2 Santo Tomás da tres argumentos principales: en primer lugar, el intelecto es fundamento apropiado en tanto que analogado principal, explicando que si lo verdadero se predica análogamente de muchas cosas, hay un analogado principal que es el intelecto, pues es en él donde se encuentra la noción plena de la verdad. En segundo lugar, afirma que si el cumplimiento de un movimiento u operación reside en su término, el movimiento de la facultad cognoscitiva termina en el alma, ya que «es necesario que la cosa conocida este en el sujeto cognoscente según el modo de ser del sujeto cognoscente»⁴⁴. Así, el intelecto es el fundamento apropiado del movimiento cognoscitivo en tanto que término. En tercer lugar, Tomás se apoya en Aristóteles, quien afirma que a diferencia de lo bueno y lo malo «lo verdadero y lo falso no están en las cosas sino en la inteligencia»⁴⁵, por lo que, en consecuencia, la verdad se encuentra en segundo lugar en las cosas, y en primer lugar en el intelecto.

Así como sucede con el ser, la verdad también se dice de muchas maneras, entre las cuales la primera será el intelecto humano y el intelecto divino, pero principalmente este último. En este caso, para su justificación el Aquinate parte de la distinción entre intelecto especulativo e intelecto práctico. Este último, en tanto que causa de las cosas, es «medida» de ellas, pues las cosas se hacen por medio del intelecto que las piensa. En cambio, el intelecto especulativo, en tanto que «recibe» de las cosas y, en cierta manera, es movido por ellas, las cosas son su medida. Desde

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, Cuest. 1, Art. 2, 8b.

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1027b, 25.

esta óptica, las cosas son la medida del intelecto humano. Pero a la vez, ellas son medidas por el intelecto divino, en cuanto que residen previamente en el intelecto divino que las piensa. Como consecuencia de todo ello Santo Tomás afirma: «aunque no existiese el intelecto humano, las cosas se dirían aún verdaderas en relación con el intelecto divino; pero si, por absurdo, se eliminaran ambos intelectos y quedaran solo las cosas, desaparecería ciertamente la noción de verdad»⁴⁶.

Por lo tanto, el lugar propio de la verdad es el intelecto humano y el intelecto divino, según las siguientes consideraciones: en el intelecto divino, la verdad reside primera y propiamente, en el intelecto humano reside propiamente pero secundariamente, y en las cosas reside impropriamente y secundariamente, pues la verdad se encuentra en ellas en relación primera al intelecto⁴⁷. Podemos decir que para Santo Tomás una cosa es verdadera por ser lo que es, pero principalmente, por su relación a la verdad primera que se encuentra en el intelecto divino. Por lo cual el fundamento último de la verdad es el ser divino como intelecto divino.

Esta exposición de la doctrina tomasiana nos recuerda la problemática subrayada más arriba por E. Przywara, y que a su modo hiciera también propia von Balthasar: ¿la verdad está primeramente en el intelecto o en las cosas? La

⁴⁶ «unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum; sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret». SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, Cuest. 1, Art 2, 9a.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, Cuest. 1, Art. 4, 13a.

respuesta de ambos será que está en el «recíprocamente», en la dinámica polar característica de la finitud.

Por su parte, en su lectura del Aquinate, Heidegger subrayará indudablemente la primera parte de estas afirmaciones, las referidas al ser en su relación con la verdad, y no tanto las referidas al intelecto (al menos no en estos términos), con la intención de señalar hacia un fundamento cada vez más esencial y cada vez más original de la verdad. En *Vom Wesen der Wahrheit*⁴⁸ (De la esencia de la verdad) Heidegger subraya en primer lugar que si la definición de verdad como *adaequatio rei et intellectus*, como conformidad («*Richtigkeit*») entre intelecto y cosa, tiene como garante de dicha conformidad al Intelecto Divino Creador, entonces, dicha definición encuentra su fundamento último en la teología. Lo cual para él representa un problema.

Por ello, el pensador alemán se propone superar el nivel de la *adequatio* abriendo un camino hacia una relación más original con el ser del mundo. Desde este nivel más originario, más acá de la relación intelecto-cosa, la esencia de la verdad se descubre como libertad: «la libertad es la esencia misma de la verdad»⁴⁹. Ciertamente, Heidegger habla aquí de una libertad que adquiere un carácter muy particular, pues no se refiere a la libertad de un sujeto de expresar sin restricciones un enunciado, o de comunicarlo o de asimilarlo, sino más bien a una libertad fundada en un modo distinto de aproximarse al ser mismo, y a partir de ello, en un modo más original del hombre de relacionarse con los entes. Evidentemente, Heidegger no pretende

⁴⁸ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1930.

⁴⁹ *Ibid.* § 3.

fundar aquí la verdad en la arbitrariedad humana. Por el contrario, una libertad que encuentra su esencia en el ser se expresará como un «dejar-ser» (*Sein-lassen*), como un «disponerse o abrirse» (*Sicheinlassen*) al ente en su ser. Por cierto, aclara Heidegger, este «dejar» no tiene el sentido negativo de un desprenderse, de un renunciar, de una actitud de indiferencia u omisión. Por el contrario, este «dejar-ser» significa entregarse al ente, o más literalmente, «dejarse estar» en el ente («*Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende*»⁵⁰). Es un libre entregarse al ente que permite un entrar en relación sin manipularlo.

Es a la vez un entregarse que no implicará un perderse en el ente, sino más bien un efectuar un retroceso ante él, para que el ente se manifieste en lo que él es y como es. Además, significa también que nosotros mismos nos exponemos al ente como tal, y que trasponemos a lo abierto, exponemos, todo nuestro comportamiento (*Verhalten*): «el dejar ser, es decir, la libertad, es en sí mismo exposición en el ente, es el ex -sistente»⁵¹. En este sentido, la existencia, enraizada en la verdad como libertad, es la exposición al carácter develado del ente como tal.

Por lo tanto, para Heidegger la verdad es la libertad de dejar-ser al ente como el ente que es. Desde esta experiencia más originaria, la verdad se revela como *ἀλήθεια*, es decir, como un disponerse libremente a la apertura, al desocultamiento. Por lo que el pensador de la Selva Negra afirma: «la libertad es el abandono al develamiento del ente como tal. El carácter de ser develado del ente se encuentra

⁵⁰ Ibid. § 4.

⁵¹ Ibid. § 4: «Das Sein-lassen, d.h. die Freiheit ist in sich aus-setzend, ek-sistent».

preservado/custodiado por el disponerse/abrirse “existente”, gracias al cual la apertura de lo abierto, es decir, la presencia (*Da*) es lo que es»⁵².

Llegados a este punto, dar un paso más (o como dirá luego en *Identidad y Diferencia*: dar un “salto” o dar un “paso atrás”) hacia un pensar más original de la verdad, consistirá en disponerse a un pensar que demora allí donde el ser se oculta en su verdad en el develamiento del ente en su verdad, pues: «el ocultamiento del ser total, la no verdad propiamente dicha, es más antigua que toda revelación de este o aquel ente»⁵³. Sin embargo, hemos de constatar que el hombre se instala una y otra vez en lo que aquí Heidegger llama la «vida corriente»⁵⁴, olvidando al ser total que se oculta en el desocultamiento del ente (*αλήθεια*): «así abandonada, la humanidad completa su mundo a partir de sus necesidades y de sus intenciones más recientes y la llena de sus proyectos y cálculos. Él también se mide mal, y esto tanto más gravemente cuanto que él se toma exclusivamente a sí mismo como sujeto, como medida de todo ente»⁵⁵. Por el contrario, el camino hacia una experiencia más original del pensamiento se presenta como un cambio, una transformación (*Wandlung*), una revolución en la relación con el ser. Se presenta también como una superación de la metafísica en tanto que estudio del ente y

⁵² Ibid. § 4: «Die Freiheit ist die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen. Die Entborgenheit selbst wird verwahrt in dem ek-sistenten Sich-einlassen, durch das die Offenheit des Offenen, d.h. das “Da” ist, was es ist».

⁵³ Ibid. § 6.

⁵⁴ En consonancia con lo que ya tratara más extensamente en *Ser y Tiempo* acerca del modo de ser de la cotidianidad del Uno y su dictadura. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 27, § 35, § 36, § 37.

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, § 6.

del ser del ente, en tanto que pensar por medio de proposiciones, representaciones y conceptos⁵⁶.

Ahora bien, este camino trazado por Heidegger en relación con la verdad, que va desde entenderla como «*adaequatio rei et intellectus*», a comprenderla como *ἀλήθεια* o desocultamiento del ente y ocultamiento del ser y, finalmente, a disponerse a una más original superación que consiste en demorarse en la proximidad del ser, nos marca el camino hacia una adecuada comprensión de la diferencia ontológica. En sus conferencias sobre el tema realizadas durante el año 1957, y publicadas en conjunto con el título *Identidad y diferencia*, el pensador de la Selva Negra indica que, para comprender la «diferencia» como constitución (*Verfassung*) del origen de la esencia (*Wesensherkunft*) de la metafísica, debemos ejercitar nuestro pensar, en primer lugar, hacia *la relación de lo mismo consigo mismo* que reina en la identidad. Para ello Heidegger retorna a la antigua sentencia de Parménides: «pues son lo mismo pensar y ser». Con la elección de esta sentencia quiere ir hacia una escucha del ser de lo ente anterior a lo que él llama la fundación de la metafísica occidental, la cual tiene lugar con Platón y Aristóteles. Pues según Heidegger en esta sentencia, la identidad (lo mismo) se presenta como «mutua pertenencia» (*Zusammengehörigkeit*). Y con gran genialidad, advierte que la sentencia indica que, en un modo más originario, es el ser el que pertenece, junto al pensar, a la identidad, y no por el contrario, la identidad al ser. En este sentido, Heidegger está indicando que, de alguna manera, la identidad es anterior a la dupla «ser-pensar».

⁵⁶ Ibid. § 9.

A su vez, Heidegger advierte que en esta sentencia está señalado evidentemente el hombre (pensar). Así, ser y hombre se pertenecen mutuamente. El hombre pertenece al ser porque es el ser que piensa y está abierto al ser. Sólo él goza de esta posibilidad, en tanto que piensa. Y esto significa en él una sobreabundancia (*Übermass*). Por su parte, el ser pertenece al hombre porque él «sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada»⁵⁷. En efecto, gracias a que el hombre está abierto al ser, el ser puede venir al hombre como presencia (*Anwesen*). Lo cual reclama una importante aclaración hermenéutica hecha por Heidegger: «esto no quiere decir de ningún modo que el ser sea puesto sólo y en primer lugar por el hombre; por el contrario, se ve claramente lo siguiente: el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el uno al otro»⁵⁸.

Llegados a este punto, el filósofo de la Selva Negra nos propone dar un salto que nos lleve más allá de las concepciones corrientes del ser y del hombre. Ello nos permitirá apartarnos del modo de pensar representativo, que en la metafísica occidental ha representado al hombre como *animal racional*, o que, en el pensamiento moderno se ha convertido en un sujeto para un objeto. Heidegger nos propone entonces dar un salto desde una hermenéutica más original, un salto que salta fuera o lejos del ser, en el sentido de saltar fuera de la representación filosófica tradicional de entender al ser como ente. Este salto es la puerta hacia la experiencia del pensar de la mutua pertenencia. Es entonces que nos invita a experimentar con simpleza el juego de la

⁵⁷ Ibid. 74: «Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht».

⁵⁸ Ibid. 77.

mutua pertenencia, o lo que él más apropiadamente llama el *Ereignis*. Este último es un evento apropiador, de mutuo apropiarse de ser y pensar, que permite una experiencia más originaria de lo ente, del mundo técnico moderno, de la naturaleza y de la historia.

5 La crítica de von Balthasar a Heidegger

En primer lugar, von Balthasar reconoce en M. Heidegger, al filósofo que en el siglo XX ha propiciado que la pregunta acerca del ser vuelva a tener un lugar central en la reflexión filosófica, y ciertamente, desde un horizonte cada vez más original y universal. En la búsqueda del lugar propio de la «gloria» en la metafísica (*Herrlichkeit*, III Bände), von Balthasar encuentra que ese lugar está ciertamente en la «diferencia ontológica»: la «gloria» es gloria del ser en su manifestarse como belleza.

Sin embargo, debemos también considerar que la lectura y la comprensión de von Balthasar del pensamiento de M. Heidegger están atravesados por la tradición católica que sigue principalmente a Tomás de Aquino. Por este motivo, su lectura y su crítica del pensamiento heideggeriano creemos que están atravesadas por dos principios fundamentales: el de la analogía entre el ser del mundo y el ser de Dios, en donde el primero participa o emana del segundo, y el de la distinción y comunicación a la vez entre el ámbito natural finito y el ámbito sobrenatural. Desde esta perspectiva entonces, la gloria ya no será solamente la gloria del ser en su manifestarse como belleza, sino también análogamente (semejante en la mayor desemejanza) la Gloria/Belleza de Dios que se revela en Jesucristo.

Como consecuencia de ello, el hecho de que Heidegger no haya considerado en su filosofía la posibilidad de la analogía vertical entre Dios y el mundo, o no permitiera en su método que la filosofía transitase o se vinculara abiertamente con la teología sobrenatural, hace que von Balthasar ubique dicho método y su pensar dentro del grupo de pensadores que él identifica como pensadores de la «mediación antigua». Con esto, von Balthasar caracteriza a M. Heidegger como un pensador que se propone filosofar tomando distancia crítica del pensamiento moderno (cosa que también hace Balthasar), pero a la vez del pensamiento cristiano, con la intención de ir hacia un encuentro nuevamente original del ser, como el que él mismo encontrara en los pensadores presocráticos, y luego también en algunos poetas (Hölderlin, Rilke, Trakl, entre otros), a partir del pensar en pos de la poesía.

Desde esta ubicación general, von Balthasar considera que la comprensión del ser de Heidegger está demasiado cerca de identificar a éste con Dios (idea que no compartimos). Esta visión heideggeriana podríamos encontrarla por ejemplo cuando identifica al ser con la *φύσις* griega preplatónica, es decir, cuando piensa al ser como aquel que todo lo abarca. Según el esquema de *fases* («cuádruple diferencia») descrito en *Gloria* Vol. V., esto significaría confundir la *segunda fase* (diferencia ser-entes) con la *cuarta fase* (diferencia Dios-mundo). De esta manera, el camino del pensar por el cual Heidegger «hace oscilar la diferencia entre ser y ente como un misterio último que se acalla en sí»⁵⁹, tendería hacia una forma de identidad que absolutiza el mundo y a la vez mundaniza a

⁵⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria* Vol. 5, 573.

Dios. Por este motivo, es fundamental para von Balthasar distinguir - sin renunciar a su comunicación - el plano natural del plano sobrenatural, la naturaleza de la gracia, como enseñara también E. Przywara.

Para Balthasar, entonces, la auténtica *diferencia ontológica* es la concebida por Santo Tomás de Aquino, al distinguir el *actus essendi* en tanto que «plenitud no subsistente» de las *esencias finitas*, sólo a través de las cuales llega a subsistir. Por su parte, las esencias llegan a la realidad por el *actus essendi*. En este sentido, Balthasar aclara que este modo de pensar no hace de la *diferencia* sólo una «distinción» de la inteligencia. La distinción es real y no de razón. En efecto, para Santo Tomás esta estructura es la nota distintiva de la *no-absolutez* del ser. Por lo cual, tanto la configuración de las esencias finitas cargadas de significación, como el *acto de ser* no subsistente, remiten a Dios, en tanto que ser subsistente absoluto. Es Dios quien participa a cada esencia de la plenitud de su ser (*actus essendi illimitatus*).

Es por ello por lo que Balthasar considera que Heidegger, al no pensar la diferencia ontológica según este modelo tomista, desde la diferencia retorna de un modo inevitable nuevamente hacia la identidad: «cuando la analogía inmanente del ser entre *actus essendi* y *essentia* no profundiza en la analogía trascendente del ser entre Dios y el mundo, se autoelimina y se disuelve en la identidad»⁶⁰.

Otra observación crítica está referida a que en su comprensión de la relación ser-ente, Heidegger habría restringido demasiado la relación a la consideración del

⁶⁰ Ibid. 415.

hombre, desentendiéndose del resto de las posibilidades de entes. Así, la polaridad ser-ente sólo tendría sentido como polaridad ser-existencia, es decir, existencia del hombre en tanto que *pastor del ser*⁶¹.

Pero más allá de esta crítica, hemos podido constatar también a lo largo de este trabajo que von Balthasar da una importancia capital a la diferencia ontológica, reconociendo en Heidegger a uno de sus principales defensores en el siglo xx. Pues permanecer en la diferencia significa para Balthasar el esfuerzo fundamental del pensar que permite no caer en una metafísica de la esencialización, es decir, del sobredimensionar al ente como esencia. Balthasar reconoce en Heidegger el haber vigorizado la clásica distinción real. Pero fundamentalmente le critica, en su camino hacia pensar el ser, el no haber dado lugar a la analogía vertical Dios-mundo. Pues para el pensador de Basilea el ser es *acto de ser* como *medio adecuado* para que Dios realice su Creación.

Por nuestra parte, el estudio realizado sobre ambos caminos del pensar en relación al ser nos permite afirmar que, cuando estos caminos son fieles a sí mismos, se acercan y se enriquecen. Pero cuando uno de ellos, por ejemplo, von Balthasar, realiza una crítica desde su propia hermenéutica (a partir de la analogía Dios-mundo, y a partir de la apertura de la metafísica a la teología), entonces, el pensamiento de Heidegger se ve traicionado, y se le hace decir o afirmar aquello que de ninguna manera ha afirmado, por ejemplo, la identidad entre ser y Dios. De la misma manera se equivoca Heidegger cuando interpreta drásticamente a la filosofía cristiana como «un hierro de

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo*, 96.

madera y un malentendido»⁶², o cuando no reconoce, por ejemplo, los aportes de Santo Tomás respecto de la diferencia entre el *actus essendi* y las esencias, o los aportes respecto de la total trascendencia de Dios respecto del mundo, lo cual siempre defendió Heidegger.

Lo cierto es que ambos pensadores comparten un horizonte y una realidad común que los atrae, y al cual se aproximan cada uno de un modo original: aquello que está más allá del ser del mundo.

Conclusión

Siguiendo las afirmaciones del Concilio Vaticano I en la Constitución Dogmática *Dei Filius*, el hilo conductor de la reflexión de von Balthasar sobre el ser está orientado a mantener diferenciados, pero a la vez integrados, el ámbito de la filosofía y el ámbito de la teología. Esto, en contraposición a una modernidad que tiende a ignorar o a cerrarse ante la dimensión sobrenatural, y ante la dimensión de la fe o de la gracia. Modernidad que ha llevado a la reflexión metafísica o hacia alguna forma de identidad entre Dios y el mundo, o hacia alguna forma de identidad entre el pensamiento y Dios (todas las distintas formas de Idealismo o Trascendentalismo).

Nuestro pensador considera así que una de las tareas principales del pensador católico es la de propiciar abiertamente la experiencia de la «diferencia ontológica» entre ser y ente, y la de los trascendentales (unidad, bondad,

⁶² M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, 6; *Introducción a la Metafísica*, 17.

verdad, belleza), en cuanto medios adecuados por los cuales el ser se revela.

Bibliografía de von Balthasar en relación con este tema

- _____, «Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik», *Sammlung Bartels* 2 (1925), 3-38.
- _____, «Die Metaphysik Erich Przywara's», *Schweizer Rundschau* 33, (1933) 489-499.
- _____, *Apokalypse der deutschen Seele*, III Bände, Salzburg, A. Pustet, 1937-1939.
- _____, «Patristik, Scholastik und Wir», *Theologie der Zeit* 3 (1937), 65-104.
- _____, «Die Hiera des Evagrius», *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), 86-106 y 181-206.
- _____, «Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus», *Zeitschrift für Askese und Mystik* 14 (1939), 31-47.
- _____, «Heideggers Philosophie von Standpunkt des Katholizismus», *Stimmen der Zeit* 137 (1940) 1-8.
- _____, *Das Herz der Welt*, Zürich, Arche, 1945.
- _____, «Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Principienlehre Karl Barth», *Divus Thomas* 22 (1944), 171-216.
- _____, *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, (1946) Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998.
- _____, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1953.

-
- _____, «Thomas von Aquin im kirchlichen Denken von heute», *Gloria Dei*, VIII/2 (1953) 65- 76.
- _____, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III Bände, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961-1969.
- _____, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963.
- _____, «Erich Przywara: Sein Schrifttum. Zusammengestellt von Leo Zimmy. Einführung» (1963) 5-18.
- _____, «Erich Przywara», *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts* (1966) 354-359.
- _____, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1972.
- _____, *Theodramatik*, IV Bände, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1973-1983.
- _____, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976.
- _____, «Evangelium und Philosophie», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23/1-2 (1976) 3-12.
- _____, *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1984.
- _____, *Theologik*, III Bände, Einsiedeln – Basel, Johannes Verlag, 1985-1987.
- _____, *Epilog*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987.
- _____, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekennters*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1988.

_____, *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften von H.U. von Balthasar*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1991.

_____, *Between Friends: The Hans Urs von Balthasar and Gustav Siewerth Correspondence 1954-1963*, Konstanz, Verlag Gustav Siewerth Gesellschaft, 2005.

Bibliografía general en relación con este tema

AERTSEN, J., *La filosofía medieval y los trascendentales*, trad. esp., Navarra, EUNSA, 2003.

ALVIM CORTES, J.M., *Os transcendentais na teologia de Hans Urs von Balthasar*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2002.

ANTOMARINI, B., *Il dramma della bellezza: una rilettura di Hans Urs von Balthasar*, Roma, Università Gregoriana, 2004.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición trilingüe, Madrid, Gredos, 1990.

_____, *Ética a Nicómaco*, trad. esp., Madrid, Gredos, 2001.

ARTUSI, L., *Hans Urs von Balthasar: un'anima per la bellezza: origini dell'estetica teologica nell'"Apocalisse dell'anima tedesca"*, Panzano in Chianti, Firenze, Edizioni Feeria, 2006.

AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. esp., Madrid, Taurus, 1974.

-
- AWAZI MBAMBI KUNGUA, B., *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale : Michel Henry, Hans Urs von Balthasar et Jean Luc Marion*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- BABINI, E., *L'antropologia teologica di H. U. von Balthasar*, Milano, Jaca Book, 1977.
- BOURGEOIS, J.P., *The Aesthetic Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Hans Urs von Balthasar*, New York, American University Studies, 2007.
- BRITO, E., « La reception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique », *Nouvelle Revue Théologique* 3 (1997), 352-374.
- CALDERA, R.T., «Primo cadit ens», *Anuario Filosófico* 26 (1993), 57-94.
- CAMPODONICO, A., «La filosofia di Tommaso d'Aquino nell'interpretazione di H.U. von Balthasar», *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* XVIII (1992) 379-401.
- CAPOL, C. – MÜLLER, C., *H.U. von Balthasar Bibliographie 1925-2005*, Freiburg, Johannes Verlag, 2005.
- CARPENTER, A.M., *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2015.
- CASALE, C., «Balthasar y la metafísica del “ser donado”», *Teología y Vida*, vol. L (2009) 259-273.
- CHANTRAINE, G. – OTROS, *Hans Urs von Balthasar*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988.
- COLOMBO, G. – OTROS, *Solo l'amore è credibile*, Milano, Jaca Book, 1991.

-
- CORONA, N., *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Bs. As., Editorial Biblos, 2002.
- DALZELL, T.G., *The Dramatic Encounter of Divine and Human Freedom in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Bern, Peter Lang, 2000.
- DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946.
- DE VITIIS, P., «Estetica teologica e questione dell'essere: Balthasar e Heidegger», *Hermenéutica* (2003), 123-142.
- DICKENS, W.T., *Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics: a Model for Post-critical Biblical Interpretation*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2003.
- DISSE, J.P., *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie H.U. von Balthasars*, Wien, Manz Verlag, 1996.
- DONNELLY, V., *Saving Beauty: Form as the Key to Balthasar's Christology*, Oxford; New York, Peter Lang, 2007.
- FALCONI, G., *Metafisica della soglia*, Roma, Città Nuova, 2008.
- FRANCO, F., *Passio Caritatis, H.U. von Balthasar interprete di Origene*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2004.
- GADIENT, L., *Wahrheit als Anruf der Freiheit. H.U. von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1999.

-
- GESTHUISEN, J., *Das Nietzsche-Bild H.U. von Balthasars. Ein Zugang zur «Apokalypse der deutschen Seele»*, Roma, Università Gregoriana, 1986.
- GILBERT, P., « L'articulation des transcendants selon Hans Urs von Balthasar », *Revue Thomiste* 86 (1986), 616-629.
- _____, *Metafísica, la paciencia del ser*, trad. esp., Salamanca, Ediciones Sígueme, 2008.
- GILSON, E., *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.
- _____, *Being and Some Philosophers*, Toronto, The Medieval Studies of Toronto Inc., 1949.
- _____, *La filosofía en la Edad Media*, trad. esp., Madrid, Gredos, 1958.
- _____, *Elementos de filosofía cristiana*, trad. esp., Madrid, RIALP, 1981.
- _____, *El espíritu de la filosofía medieval*, trad. esp., Madrid, RIALP, 1981.
- GUANZINI, I., *Anfang und Ursprung: Massimo Cacciari und Hans Urs von Balthasar*, Regensburg, Pustet F. Verlag, 2016.
- HEALY, N.J., *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe II, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977.
- _____, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1975.
- _____, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977.

-
- _____, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1976.
- _____, *Vom Wesen der Wahrheit*, Gesamtausgabe IX, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1976.
- _____, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1997.
- _____, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953.
- _____, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1954.
- _____, *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- _____, *Gelassenheit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1959.
- _____, *Nietzsche*, Pfullingen, G. Neske, 1961.
- _____, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1976.
- _____, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, G. Neske, 1979.
- _____, *Holzwege*, Gesamtausgabe V, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1984.
- _____, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1989.
- _____, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1994.
- HENRICI, P., «Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars», *K. Lehmann / W. Kasper, Hans Urs von Balthasar, Gestalt und Werk*, Köln (1989) 237-259.

-
- _____, «Benedixit, fregit, deditque», *Communio* 120 (1991), 19.
- _____, *Hans Urs von Balthasar: Aspekte seiner Sendung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2008.
- IDE, P., *Être et mystère. La philosophie de H.U. von Balthasar*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995.
- _____, *Une théo-logique du don : le don dans la "Trilogie" de Hans Urs von Balthasar*, Paris, Peeters, 2013.
- _____, « L'amour est l'acte suprême de l'être », *Transversalités* 144 (2017), 95-108.
- INNERDAL, G., *Hans Urs von Balthasar on Spirit and Truth: A Systematic Reconstruction in Connection to the Theoretical Framework of Lorenz B. Puntel*, Wien, Zürich, Münster, Lit Verlag, 2015.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1977.
- KILBY, K., *Balthasar: (Very) Critical Introduction*, Michigan, Willam B. Eerdmans Publishing Company, 2012.
- LEHMANN, K. – KASPER, W., *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato, PIEME, 1991.
- LOCHBRUNNER, M., *Analoga Caritatis: Darstellung und Deutung der Theologie H.U. von Balthasar*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1981.
- _____, *Hans Urs von Balthasar, 1905-1988: die Biographie eines Jahrhunderttheologen*, Würzburg, Echter, 2020.

-
- LUCANI RIVERO, R.F., *El Misterio de la diferencia. Un estilo tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y H.U. von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Roma, Università Gregoriana, 2002.
- MEIS, A., «El ser, plenitud atravesada por la nada, según Hans Urs von Balthasar», *Teología y vida*, vol. L (2009) 387-419.
- MÖLLENBECK, T., *Endliche Freiheit, unendlich zu Sein: zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012.
- MONGRAIN, K., *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar: An Irenaean Retrieval*, New York, Herder & Herder, 2002.
- MURPHY, M.P., *A Theology of Criticism: Balthasar, Postmodernism, and the Catholic Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- NARCISSE, G., *Les raisons de Dieu : argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Fribourg, Ed. Universitaires Fribourg, 1997.
- NICHOLS, A., *The Word Has Been Abroad: A Guide through Balthasar's Aesthetics*, Edinburgh, T & T Clark, 1998.
- NOUR, F.A., *Vérité et Amour : une lecture de "La Théologique" de Hans Urs von Balthasar*, Paris, Cerf, 2013.

-
- OAKES T. Y MOSS D., *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- O'REGAN, C., *The Anatomy of Misremembering: von Balthasar's Response to Philosophical Modernity*, New York, Herder & Herder, 2014.
- PARADISO, M., *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Roma, Città Nuova, 2009.
- _____, *L'impensabile principio: il mistero di Dio in H.U. von Balthasar*, Assisi, Cittadella, 2019.
- PEREZ HARO, E., *El misterio del ser, una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Barcelona, Santandreu Editor, 1994.
- PINAL MOYA, J.R., *Pensar cristianamente. La filosofía cristiana de H.U. von Balthasar*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1998.
- PLOTINO, *Enneadi*, (texto griego a fronte), trad. ita., Milano, Bompiani, 2014.
- PRZYWARA, E., *Analogia entis I*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, trad. esp., Madrid, B.A.C., 2007.
- RICHES, J., *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh, T & T Clark, 1986.
- ROBER, D.A., *Recognizing the Gift: Toward a Renewed Theology of Nature and Grace*, Minneapolis, Fortress Press, 2016.

-
- ROSSI, O., «Herrlichkeit e Sein. Heidegger nel pensiero di H.U. von Balthasar», *Communio italiana* 147 (1996), 94-105.
- SAINT-PIERRE, M., *Beauté, bonté, vérité chez H.U. von Balthasar*, Paris, Presses de l'Université Laval, 1998.
- SALA, R., *Dialettica dell'antropocentrismo. La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar: premesse e complimenti*, Milano, Glossa, 2002.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, Madrid, B.A.C., 1953.
- _____, *De Veritate*, Milano, Bompiani, 2005.
- _____, *Summa Theologica*, trad. esp., Madrid, B.A.C., 2001.
- _____, *De ente et essentia*, trad. esp., Roma, Edizioni Santa Croce, 2019.
- _____, *Exposición del De Trinitate de Boecio*, trad. esp., Barañáin-Pamplona, EUNSA, 1987.
- _____, *De Potencia Dei*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
- SARA, J.M., *Forma y amor, un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Roma, Università Gregoriana, 2000.
- SCHINDLER, D.C., *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth. A Philosophical Investigation*, New York, Fordham University Press, 2004.

-
- SCHRIJVER DE, G., *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu : étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven, Leuven University Press, 1983.
- SCHUMACHER, M.M., *A Trinitarian Anthropology: Adrienne von Speyr and Hans Urs von Balthasar in Dialogue with Thomas Aquinas*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2014.
- SIEWERTH G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959.
- ULRICH F., *Homo Abyssus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961.
- VASS, B., *Die geschichtliche Bewertung des endlichen Seins in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Budapest, L'Harmattan, 2010.
- VIGNOLO, R., *Hans Urs von Balthasar: estetica e singolarità*, Milano, I.P.L., 1982.