

EL APRIORI FILOSOFICO EN LA LOGICA DEL AMOR DE HANS URS VON BALTHASAR

Si Maurice Blondel afirma, "...para encontrar a Dios, no debemos rompernos la cabeza, sino el corazón"¹, y Hans Urs von Balthasar agrega "...Quienes más aman a Dios son los que más saben de él, y , por tanto, es preciso prestarles atención"², entonces nos encontramos ante una *teo-lógica*, que el teólogo suizo designa "lógica del amor". Es una fórmula hegeleana, de la cual se distancia, pero cuyo problema de fondo hace suyo, intentando solucionarlo por medio de su permanente crítica a Hegel y Kant a la luz de las fuentes bíblicas filosóficas propias, sobre todo, en la *Teológica*. En efecto, esta obra conclusiva de Hans Urs von Balthasar está dedicada a la "lógica", es decir, la *teo-lógica*, esto es, a la pregunta: ¿qué significa verdad, en el acontecimiento de la revelación de Dios-Amor a través de la encarnación del Logos y la efusión del Espíritu?³.

Sin duda, esta cuestión del Logos es una cuestión del pensar y lenguaje (lógica), pero también del ser (ontológica). Y debido a que no hay teología sin filosofía, se plantea una nueva interrogante: ¿el logos, la razón humana es lo bastante sólido para acoger en sí el Logos divino? Balthasar piensa que sí, y toda su obra está impregnada del desentrañamiento de esta posibilidad, una "lógica de amor" que, según algunos críticos, es el eje de su gran *Trilogía*, cuya tercera parte constituyen los tres volúmenes, *Verdad del mundo, Verdad de Dios, El Espíritu de la Verdad*⁴. Sin que la fórmula "lógica del amor" -como tal- deje de ser sospechosa, ya que suena muy poética, contradictoria y un "poco amenazador", ella apunta al riguroso pensar de una racionalidad propia de la teología⁵.

La *Teológica* ha sido recepcionada, sin duda, sólo en forma incipiente, ya que los tres volúmenes de la *Trilogía* se tienen a disposición, recién después de la muerte de Balthasar. De ahí que la "lógica del

¹ BLONDEL M., *L'Action*(1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris 1950, 374-375.

² BALTHASAR H. U., *Sólo el amor es signo de fe*, Salamanca 1995, 12. Para datos biográficos de Hans Urs von BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln 1990, 111pp. Cf. GUERRIERO E., *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln 1993, 438pp. (Hay traducción); O' DONNELL J., *Hans Urs von Balthasar*, 2.ed., London, New York 2000, 166pp.

³ Cf. O'DONNELL J., *Truth as Love: the Understanding of Truth according to Hans Urs von Balthasar*, *Pacifica* 1(1988) 189-211; 180 : la publicación de la *Teología* despertó una intensa discusión entre filosofía y teología respecto del concepto de la verdad.

⁴ Por razones prácticas, se cita la obra en su traducción española.-CF. TROUPE E., *La logique de l'amour. A propos de quelques volumes récemment traduits de H.U. von Balthasar*, *Revue théologique de Louvain* 29(1998) 205: sostiene el autor, que la lógica del amor es el centro más íntimo del programa balthasariana, ontología del don.

⁵ Cf. TOUPRE E., o.c., 203.

amor" no ha sido muy estudiada en esta parte de la obra balthasariana. Sin embargo, puede apreciarse cómo las últimas investigaciones afinan perspectivas ya abordadas y profundizadas anteriormente, no sólo teológicas, sino también filosóficas⁶. Pese a que no son muchas, las más recientes aportan novedades considerables por la densidad de su contenido, pero también por una intelección más aguda del problema razón y amor a la luz de las fuentes, en que Balthasar se inspira y que cita, con frecuencia, explícitamente. Destacan los estudios de E. Toupre⁷, M. Lochbrunner⁸, J. Disse⁹ y O'Donnell¹⁰.

Sin duda, una lectura analítica en busca del *ductus* de la *Teológica*, permite descubrir "la lógica del amor" dentro del ritmo impresionante del pensamiento balthasariano, desarrollado, de modo parecido al *Itinerario de la mente* de Buenaventura, autor que Balthasar, junto con Tomás, cita con frecuencia en toda su obra. Claro está el teólogo suizo sustituye la lógicidad mística de Buenaventura por un auténtico esfuerzo racional, atento a los vestigios del ser, los trascendentales, centrado en la verdad que se comprende desde su culmen, el trascendental "amor", explicándola como "lógica de amor". ¿Cuál es el *apriori filosófico* que sustenta tal lógica, y cuáles son los hitos concretos a través de los cuales se gesta dicho *apriori* en la *Teológica* de Hans Urs von Balthasar? Estas son las cuestiones metódicas que orientan el presente estudio, el cual pretende ofrecer una breve respuesta a modo de aproximación.

1) La "lógica del amor", según G. F. Hegel y M. Blondel

Sorprende encontrar el origen de la fórmula "lógica del amor" en Hegel, quien habla de la *Liebeslogik*¹¹. Muy probablemente, Balthasar extrajo el concepto de allí. Pero que el teólogo suizo se distancia claramente del contenido que Hegel da a este concepto¹², se puede constatar, sobre todo, en dos estudios: *Prometheus*¹³ y *Gloria*¹⁴, donde, pese a la distancia cronológica entre ambas, se percibe la

⁶Cf. LUCIANI RIVERO R. F., El Misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar, y su uso en teología trinitaria (Analecta Gregoriana 285 B,101) Roma 2002, 22-24. PEREZ HARO E., El misterio del Ser. Una Mediación entre Filosofía y Teología, en Hans Urs von Balthasar, Barcelona 1994, 451 pp.

⁷TOURPE E., o. c.202-228.

⁸LOCHBRUNNER M., Hans Urs von Balthasar Trilogie der Liebe, Forum Katholische Theologie, 11(1995)161-181.

⁹DISSE J., Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars, Frankfurt 1996; IDEM, Liebe und Erkenntnis, Zur Geistmetaphysik Hans Urs von Balthasars, MThZ (1999) 19-227.

¹⁰O'DONNELL J., Truth as Love: the Understanding of Truth according to Hans Urs von Balthasar, Pacifica 1(1988) 189-211.

¹¹ Cf. TROUPE E., o.c., 204.

¹² Cf. SCHULZ M., Sein und Trinität, St.Otilien 1997, 743.

¹³ Cf. Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, I : Der deutsche Idealismus, 3. ed. Einsiedeln 1998,562-619.

¹⁴ Cf. Esto vale también para la TD y TL.

misma crítica al enfoque hegeleano. Balthasar destaca el descubrimiento del Hegel joven, en cuanto comprende vida y amor como polaridades, que trasuntan en la unidad. Efectivamente, Hegel se distancia aquí del dualismo filosófico de Kant, sin llegar a ser un "filósofo de la vida" en el sentido romántico, según Balthasar.

El teólogo suizo reconoce, por un lado, una *Metaphysik der Liebe*¹⁵ y "la fundamentación de la ontología en el ser del amor como *el ser*" en las obras principales de Hegel¹⁶. Por otro lado, advierte "lo titánico" en toda la obra hegeliana como idea y verdad de todo ser *en y fuera* de Dios". Lo absoluto tiene que ser todo en el *auto-sacrificio*. Pero este sacrificio llega a ser un medio para alcanzar el fin": se torna sabiduría que está por encima del amor, y como tal se sacrifica. Sin duda, lo absoluto se sacrifica, pero para sí mismo. Como actitud fundamental del amor emerge así la "astucia de la razón-*List der Vernunft*". "Esta razón astuta se mantiene durante todo el proceso del sacrificarse, al orientar el todo hacia sí mismo como fin en sí".

Mediante tal crítica a la racionalidad hegeleana, Balthasar no cuestiona el idealismo cristiano del ser y amor, sino, más bien, el idealismo prometéico, que relaciona la utilidad propia con la inteligibilidad del ser. En tal contexto, Balthasar interpreta también la tesis de Hegel: en la Iglesia, el espíritu de amor tiene que trascender hacia la racionalidad jurídica y estatal. Como en el caso de la familia, la astucia de la razón disuelve el símil social de amor y iglesia como "imagen trinitaria". Según Balthasar, para Hegel la Trinidad significa una razón en busca de su propio fin. Para entender esta crítica, ese distanciamiento de Balthasar con respecto de Hegel, cabe recordar que estamos tocando aquí una vieja querrela entre cartesianos y blondeleanos.

Dicha controversia, en efecto, remonta a hechos importantes, que han tenido su portavoz en Maritain, quien responde al *Procès de l'intelligence* de Blondel, publicado en las *Réflexions sur l'intelligence*¹⁷. Se trata de un gran momento en la historia de la filosofía, pues manifiesta claramente que los reproches recíprocos que tomistas y modernos se hacen son fruto de una fatal incomprensión y mala

¹⁵ Cf. Prometheus, 582.

¹⁶ Cf. Prometheus, 606 ; cf. el cp. de la religión en la Phänomenologie.

¹⁷ Cf. TOUPRE E., o.c., 204; Cf. IDEM., Siewerth "après" Siewerth. Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal (BPL, 49) Louvain-Paris 1998.

voluntad recíproca en la filosofía¹⁸. Es decir, se afirma la capacidad del intelecto de conocer *realmente* el fundamento subyacente al movimiento de trascendencia manifestado por el pensamiento, cuando conoce su interrelación con el amor real.

Y, a la inversa, se da un conocimiento radical activo, que toca el fondo de la realidad en su idealidad, en términos de Blondel, en la cual la dimensión pneumática del pensamiento produce la elevación noética y nocional. Por lo mismo Balthasar pregunta en *Teológica 2*, "si sigue existiendo después de todo una lógica para un conocimiento así, que se "elimina" en el amor". "¿Cómo puede haberla, si en la lógica domina el principio de la no-contradicción, pero en la vida el bien y el mal se contradicen mutuamente de forma real?"¹⁹. En definitiva, no se trata de dar razón precipitadamente a una u otra corriente, sino de trascender la querrela y elevarla hasta una cuestión más profunda, al mismo fundamento del intelecto y la posibilidad de conocerlo.

Según Balthasar, desde muy antiguo la Filosofía ha ido en busca de tal fundamento como el "más allá del ser", y debía constatar que este se revela "de súbito", cuando la razón llega a sus límites. Pero, ¿qué es lo que se revela? No el "logos" en sí, sino la bondad, la belleza misma. El "logos" es más bien ayudado, socorrido por el eros-amor que no sólo despierta el deseo, sino también capacita para recibir gratuitamente tal revelación. Cuanto aquí parece ser un proceso de sucesión de fases, razón seguida por el amor, se va transformando en un círculo tan pronto como la sucesión cede su lugar a la "simultaneidad", sobre todo, en Tomás de Aquino²⁰.

2) *Capacidad real del intelecto de conocer su fundamento, según Tomás de Aquino*

Sin duda, Balthasar se opone a numerosos aspectos de la doctrina tomista tradicional, que han creado sobre todo, los "discípulos de los discípulos", pero sigue al Aquinate en sus intuiciones más profundas²¹. ¿Es posible afirmar, como se suele hacer, que Tomás es un autor que prefiere la razón al amor, es decir, el conocimiento a la voluntad? Esto pone en cuestión toda la circularidad entre ambas potencias, que existe y se distingue en el genuino pensamiento tomaseano²². De hecho, aparece el doble

¹⁸ Cf. TOUPRE E., 203.

¹⁹ TL 2, 34.

²⁰ Cf. TOUPRE E., 203.

²¹ Cf. TOUPRE E., o.c., 205.

²² KERN W., *Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin*, Scholastik 34 (1959) 394-427.

nexo entre ser-espíritu y conocimiento y voluntad, ya en *De veritate*, el escrito filosófico más importante de Tomás.

¿Qué se pretende afirmar con una tal circularidad entre conocimiento y amor? Acaso, ¿una mera sucesión que se mueve en círculo? ¿Una compenetración mutua? El primer principio del conocimiento, es el ser que existe. Cada atributo de lo existente no se agrega desde fuera, sino cae bajo el concepto del ser existente, es decir, representa una explicación de aquello que el concepto del ser abarca y contiene. Esto emerge, sobre todo, de los trascendentales: *res, unum, aliquid, verum, bonum*. El *verum* y *bonum* se constituyen, porque existe algo con que se comunican, según su naturaleza: con todo lo que existe. Esto es el alma, según Aristóteles, que es todo en todo, el espíritu, que como tal posee una doble capacidad: cognoscitiva (el ser es verdadero) y volitiva (el ser es bueno).

En lo cognoscitivo y volitivo se da una relación diversa del espíritu con lo que existe, ya que el movimiento de la capacidad cognoscitiva encuentra su meta en el espíritu, pues lo conocido debe incluirse en el cognoscente a modo del cognoscente. El movimiento de la capacidad volitiva encuentra su fin en las cosas existentes, en las cuales se da el ser bueno o malo. De esta manera, resulta la circularidad de la actividad del espíritu: el conocer que acoge en sí... y el querer que sale de sí...

Con bastante frecuencia aparece en la obra de Tomás el hecho de que junto con el conocer, el intelecto, también emerge la voluntad. El punto de partida: 1. Lo que dice ser, se desarrolla plenamente recién en su relación con el espíritu; 2. Verdad del ser y ser bueno, se basan en la relación con el espíritu cognoscente y volitivo; 3. Conocer y querer, se distinguen por sus modos diversos de relacionarse con el espíritu; 4. La relación del conocimiento va del ser al espíritu, la relación del querer va del espíritu al ser. Otros textos de los escritos tomistas desarrollan este punto de partida. Los trascendentales se incluyen mutuamente: toda verdad es buena, lo bueno es verdadero.

Esta relación intercambiable de verdad y bien se basa en una relación recíproca de ambas capacidades fundantes del espíritu: conocimiento y voluntad. Tomás afirma explícitamente que la voluntad y el intelecto se incluyen mutuamente, pues la voluntad quiere que el intelecto comprenda, y el intelecto comprende además que quiere lo que la voluntad además quiere. Se *in-forman* mutuamente: el intelecto informa la voluntad, la voluntad actualiza el intelecto. Se trata de un ejemplo, tal vez *el* ejemplo

principal, de la "*mutua causalitas*" de la metafísica tomista. De esto, se sigue que la realización de la voluntad debe ser designada como racional, y el acto de la razón como volitivo²³.

Tal relación de "mutua causalidad" entre conocimiento y voluntad remonta a la profundidad de la metafísica del ser, del mismo modo que entre verdad y bondad del ser, así también entre *essentia* y el *actus essendi*. El concepto universal del ser, en cuanto "algo que compete ser", tiene en su polaridad doble un momento formal esencial, el "algo" y el momento del "acto". El conocimiento no es mero momento de..., porque también es acto y voluntad; no es mero acto, sino también está orientado por el objeto. Una consecuencia importante es la siguiente: el objeto conocido está en el espíritu cognoscente a "modo del espíritu, no según su propio modo de ser; al contrario, el espíritu le entrega al objeto su rango propio, y le deja participar en su legitimidad. El caso de la voluntad es diferente, porque tiende hacia su objeto, según el ser propio de aquel, como es en sí.

¿Qué significa esto para el ser conocido y querido de parte de Dios?, pregunta Tomás. Como el ser de Dios en sí es necesario, y así también su querer y saber, el conocer de Dios posee una relación necesaria con lo conocido, pero no así la voluntad de Dios con respecto a lo querido por Él. El hombre participa en esta necesidad para la identidad consigo, como una identidad hipotética, que afecta el principio de contradicción y conoce "*secundum modum recipientis*". Por otro lado, el querer y amar del hombre queda determinado por el rango del ser, de su objeto, su subsistencia en sí y para mí. Sólo en dicha dirección de la realización del espíritu, que es voluntad de amor, hay libertad.

Comparando Tomás con Hegel resulta válido aseverar aquellas cuestiones en común, en lo que se refiere a la relación sujeto-objeto, y la circularidad y demás aspectos. No obstante ello, la diferencia emerge del hecho que para Tomás el espíritu existe en la relación "conocimiento y amor", mientras Hegel degrada el amor y suprime la libertad. Esto significa que Tomás deja al otro ser otro, mientras Hegel no. Difícilmente se comprueba esto, salvo que se remonte a las procesiones intratrinitarias. Tomás ofrece esta significativa explicación del origen trinitario, cuando insiste en que "las relaciones" no sólo explican el ser (como en la teodicea), sino *producen* una persona²⁴. De modo inconcebible y sin analogía en el ámbito humano, esta "relación productora" no afecta la unidad de la esencia. Pues no es posible

²³ *De malo* ofrece una buena síntesis.

²⁴ TOUPRE E:, o.c., 217s

que se desarticule la unidad, dado el conjunto de las procesiones y relaciones, aunque todo dependa del punto de vista adoptado²⁵.

Aquí se da una diferencia con la teología trinitaria de Anselmo, la que se confunde con una teodicea: el Padre engendra el Hijo, en cuanto es Dios; es decir, por su substancia. Pero el Padre engendra como Padre y no como substancia, ya que esta no es un "quien". Así, el ser de Dios no es simplemente calificado por las propiedades relacionales que lo explican, sino se encuentra determinado *por* estas propiedades²⁶. Para abordar la cuestión de la *diferencia* en el Dios Trino, se debe tomar en cuenta simultáneamente la doctrina de las apropiaciones y la concepción de la diferencia real del acto y de los sujetos trinitarios. La doctrina de las apropiaciones se perfila sobre el horizonte de la diferencia de subsistencia divina en la única naturaleza; la diferencia que usa la doctrina trinitaria puede ser expresada, metafísicamente hablando, como la *diferencia*, primaria y originaria del *acto y de la subsistencia*. Esta diferencia de personas en la identidad esencial, echa luz definitiva sobre la cuestión de la diferencia en Dios.

Por esta revelación de la vida trinitaria, el ser divino se automanifiesta como "inefable diferencia ontológica del ser y de la subsistencia". Si las relaciones divinas llegaran a resultar idénticas en todos los aspectos a la esencia de Dios, no se podría hablar más de relaciones y Dios sería *una* persona. La Teología explícita, que las relaciones divinas se distinguen virtualmente de la esencia de Dios. Debe existir una diferencia originaria, que exprese esto virtualmente. La diferencia del acto y de la subsistencia en Dios, corresponde a esta diferencia teológica entre la esencia de Dios y su subsistencia.

El ser de Dios no es sólo *in-diferente*, vale decir, una unidad espiritual: es diferente en sí mismo. La comprensión trinitariamente mediada, de la diferencia originaria del acto y de la subsistencia, aparece como la última solución metafísica para la comprensión de la problemática unidad-multiplicidad, ser y diferencia, Dios y mundo. En el fundamento originario del ser, en Dios, reina esta diferencia que es *su propio ser*. Toda diferencia es originariamente determinada y libre de toda exterioridad necesitada. La diferencia del acto y de la subsistencia es, de tal modo, interiormente caracterizada como la naturaleza oculta de toda diferencia.

²⁵ *De potentia* X, 3.

²⁶ *STh* I 29.4:

Todo el plan de dicha diferencia es positivamente definido como "reproducción" o aparición de esta diferencia del ser más originario. Es, precisamente así, porque la diferencia entre el ser y la esencia proviene de una diferencia más originaria: es positivamente determinado en la medida o concebida como "reproducción de la diferencia del ser absoluto: a través de la desapropiación, la alteridad, el no-ser, la finitud, reina lo positivo de un movimiento finito del ser de la realidad, que se produce al interior del ser mismo. Con esto se subraya frecuentemente que la diferencia originaria del acto y de la subsistencia es una diferencia del ser mismo, una diferencia que reina en el ser en cuanto ser. Ella es fundante, no solo como diferencia del ser (uno) con respecto de lo múltiple, del acto con respecto de las formas finitas, de lo englobante unico con respecto de la dispersión originaria, sino, además, como diferencia entre el ser como acto y el ser como subsistencia.

Junto con la generación del Verbo emergen las criaturas electas para participar en la "logicidad" del Logos²⁷. Sin duda, predomina en Tomás la racionalidad, el valor cognoscitivo. Al abordar la *processio personarum* como *causa y ratio factual* de la *processio creaturarum*, en Tomás se evoca no sólo la *circularidad trinitaria*, también se saca a luz el origen fundante del "Misterio de la diferencia" en cuanto "potencia generadora", el Padre, de la generación del Hijo y de la espiración del Espíritu Santo²⁸.

Con lo anterior se han puesto las bases para entrar a la comprensión del pensamiento y la obra de Hans Urs von Baltasar. Si el teólogo suizo aborda, detalladamente, la *analogía generationis* como forma trinitaria y cristológica de la *analogía entis* a la luz de la Palabra de Dios hecha Carne, entonces, emerge el misterio originario de la "diferencia" en toda su dramaticidad, propia de la kenosis, donde, de modo contradictorio, la *positividad del otro* queda atestiguada fehacientemente. Pero aquí, Balthasar ya no sigue a Tomás, sigue a Buenaventura.

3) La "expressio" y los trascendentales aplicados a la Trinidad, según Buenaventura

Para Balthasar, la cuestión filosófica se radicaliza en el ser, al revelar su índole de misterio, que a la vez se oculta. Con ello, el teólogo suizo encamina la lógica del amor hacia su origen. Por lo mismo, la solución que elabora es original. Esta posibilidad no se encuentra ni en la razón finita, ni en el origen de todo, sino "entre" ambos ¿Cómo resultaría esta posibilidad, a modo de Kant? Sería trascendental. Y, a

²⁷ TOUPRE E., o. c., 216-218.

²⁸ LUCIANI R. R., o. c., 628pp.

modo de los dialógicos? Sería un encuentro puntual. Mas, a modo de Przywara, es analogía en cuanto *analogia entis*, es decir, cabe centrarse en los "vestigios del ser", los trascendentales, que atestiguan una plenitud, totalidad siempre mayor en lo concreto.

Para Balthasar los trascendentales constituyen el camino certero hacia el misterio del ser. Sin duda, para Kant los trascendentales son conceptos vacíos, que no enuncian el ser, pues han llegado a ser meras formas vaciadas de contenido. Nietzsche, por su parte, concede consistencia a dichos trascendentales, pero los opone unos a otros. En definitiva, ¿qué es lo que interesa en los trascendentales para el problema que nos ocupa? Sin duda, su origen proviene de la *distinción real*, que Buenaventura interrelaciona con los trascendentales y las respectivas hipóstasis (suma unidad al Padre, suma verdad al Hijo, suma bondad al Espíritu)²⁹. Siendo Dios el *bonum diffusum sui*, de este modo, el amor es, "más vasto que el ser mismo, es el trascendental absoluto que sintetiza la realidad del ser, de la verdad y la bondad"³⁰.

Si efectivamente las criaturas remontan a las procesiones divinas, cabe tomar en serio la simultaneidad de los procesos intradivinos, su perijóresis, que Buenaventura da a conocer con mayor profundidad que Tomás a través del concepto "*expressio*", en cuanto revelación de la fecundidad intratrinitaria. No cabe duda, que esto significa tomar en cuenta lo "propium" de cada hipóstasis en Dios. Esta particularidad de cada persona divina proviene de su *processio* y se realiza *in relationem*, en relación con otro³¹.

El Logos tiene un lugar central, su función es ser *medium-Christus medium tenens in omnibus*. En la Trinidad inmanente, la generación eterna del Hijo por el Padre acontece, según Buenaventura, *per modum exemplaritatis*. El Padre se entrega tan completamente al Logos, que Él es la exacta representación o *expressio* del Padre. "De ahí se sigue en lo que respecta al Logos intratrinitario que, como dice Buenaventura, no es sólo la imagen del Padre que asume forma unitaria-estática, sino que, en tanto que realiza a su manera lo dinámico del Padre, al mismo tiempo es expresión de la Trinidad entera,

²⁹ TL 2, 171:El capítulo, "Diferencia trinitaria y diferencia del ser", TL 2, 169-180, es considerado el núcleo medular de toda la *Teológica*.

³⁰ TL 2, 172. Se trata de una cita de G.Siewerth, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln 1957, 63.

³¹ PESARCHICK R., *The trinitarian foundation of human sexuality as revealed by Christ according to Hans Urs von Balthasar. The Revelatory significance of male Christ and the male ministerial Prieshood* (Tesis gregoriana, Serie Teologica, 63) Roma 2000, 323 pp.

o dicho de otro modo: representa el entero amor trinitario en forma de expresión³² Debido a ello, el Logos es el perfecto reflejo del ser del Padre y también de cada modalidad de su creatividad. El Logos es el arquetipo de la creación en sí.

La total autoentrega del Padre al Hijo no agota la autoentrega del Padre. En su autoentrega de Sí mismo al Hijo, siempre surge una nueva posibilidad. El Padre se entrega conjuntamente con el Hijo. Esta entrega es el amor mútuo de Padre e Hijo, por el cual el Espíritu es espirado o procede. Esto acontece *per modum liberalitatis*. La liberalidad expresa mejor, según Buenaventura, la procesión del Espíritu Santo, en cuanto total autodonación del amor del Padre e Hijo, tan extático y dinámico que desborda en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el exceso magno o la fecundidad de su amor y liberalidad, como también su "cada vez más", el rapto del éxtasis, que se encuentra en el amor genuino.

Siguiendo a Buenaventura, Balthasar explicita lo *proprium* de la persona del Logos como exégeta del Padre, en el sentido joánico, que identifica como *expressio*, pero que, a su vez, siguiendo a Tomás, se une a la noción del Verbum, la palabra. La *expressio* manifiesta mejor la propiedad peculiar del Logos en la economía de salvación. La procesión del Hijo por el Padre es un acto del amor del Padre y su llegada al Hijo expresa su amor de Padre. Por eso, el Logos es *incarnabilis*.

En síntesis, Balthasar hace suyo la "lógica de amor", la cual emerge del misterio del ser. ¿En qué medida? En que todo se centra en la *distinctio realis*.

4) El Misterio del ser y la diferencia real, según G. Siewerth.

La relevancia, que va adquiriendo esta *distinctio realis* en el pensamiento balthasariano, se explica sólo por la interpretación que lleva a cabo G. Siewerth, respecto del *actus essendi* de Tomás de Aquino³³. "Pero, dado que Dios es la simplicidad misma del ser, con ello queda dicho a la vez "que la mayor de las diferencias no toca la unidad y simplicidad del ser"; por consiguiente, la separación en Dios "no puede ser esencialmente otra cosa que relación absoluta"³⁴. Apoyándose en esta afirmación, G. Siewerth intentará deducir "especulativamente todas las diferencias sólo de la distinción real de la

³² TL 2, 152,

³³ LAMBINET J., Das Sein als Gleichnis und der Mensch als Bildnis Gottes, en REIFENBERG P., VAN HOOFF A., (eds) Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen, FS W. Seidel, Mainz 2001, 184-209.

³⁴ TL 2, 180 Cf. n. 16.

subsistencia divina" e "iluminarlas tanto en su múltiple nulidad como en su estructura mediadora". Consecuentemente, determinará la diferencia en Dios como diferencia entre ser y subsistencia (de las hipóstasis), con lo cual la diferencia entre ser y esencia no resulta totalmente decisiva"³⁵.

En efecto, la obra de G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem* presenta los primeros pasos de la positividad de la *diferencia*, esto es, una diferencia penetrada por la unidad: se explica la diferencia, sólo desde la perspectiva de la diferencia entre ser y ente. Con lo cual, se conserva la unidad absoluta de Dios. En *Schicksal der Metaphysik*, el autor pone un acento nuevo, que recae sobre las diferencias en la unidad pura del ser, por un lado, y en la unidad absoluta interna de Dios, por otro lado. La diferencia entre ser y ente se presenta en el *Thomismus*, para explicar lo existente finito como kenosis del ser de Dios. La diferencia vertical de ser y ente constata el orden ontológico de la realidad. Más tarde, en *Schicksal* Siewerth presenta la diferencia, de modo originario, en el ser y más original en Dios: "El ser no es lo Uno, sino "el ser de los entes", en el cual la diferencia se aclara tan originariamente como el ser. Entonces, la diferencia del ser cabe pensarla desde el fondo del ser, como el ser en la diferencia".

La diferencia en el ser se designa como determinación esencial, con gran importancia en de la analogía del ser. "Pues analogía significa que la unidad misma está determinada por lo que no se puede suprimir en la diferencia y que cada modo de unificación también significa una revelación de una diferencia cada vez mayor. Entonces, el pensar metafísico existe en una profundidad de un misterio absoluto. Si Dios fuera sólo el Uno, universal, trascendente o siempre en tensión, entonces no Le alcanzaría ninguna diferencia o caería en una insalvable separación interna".

Esta diferencia más original no es ni la diferencia del ser como unidad en la pluralidad de lo existente, ni la diferencia del ser como acto con respecto al ser finito, sino la diferencia actuante entre el ser como acto y el ser como subsistencia. Esta diferencia más original, es la razón de ser de todas las demás diferencias. Ya en el origen del ser, en Dios, existe esta diferencia que no es lo obligatorio ni lo finito, sino su ser mismo. Así, pues, toda diferencia ya está determinada de modo originario y liberado de toda libertad obligatoria. Ser como acto no puede existir para sí mismo, sino subsiste sólo en la diferencia

³⁵ TL 2, 180.

de lo existente. Pero sí la subsistencia realiza el regreso del ser a sí mismo, se la puede llamar "persona". Proceso y devenir, que puede explicar, cómo se forma la diferencia de acto y subsistencia por la no-subsistencia del ser, por una parte, y por la doctrina trinitaria, por otra. La diferencia entre acto y subsistencia refleja en su estructura la diferencia de las personas divinas, y su identidad con el ser de Dios.

Una vez centrada esta diferencia entre el *acto* y la *subsistencia*, la doctrina de Tomás de Aquino llega a su perfección a través de la crítica de Balthasar a Hegel y Heidegger. Si la alteridad sólo constituye una ley contradictoria y necesaria de lo absoluto en el sistema de Hegel, según Siewerth, por el contrario la diferencia de acto y subsistencia no es una delimitación del ser, sino su expresión libre e idéntica. Si el ser se expresa como amor, se da en vista a su lucidez y no-subsistencia como diferencia extrema de Dios, el carácter de una causalidad libre y realidad; esto es, el carácter positivo de la verdad y bondad infinitas del ser de Dios, que llega a su plenitud en la relación diferenciada del amor recíproco entre Dios y su creación. Según Siewerth, la lógica de Hegel conduce el proceso de pensar a la identidad absoluta, que necesariamente pone a lo infinito las cadenas de lo finito.

Constata Siewerth los límites del pensar de Heidegger, quien parte desde la plenitud del ser y revela el ser en sus misterios. Por eso, el lenguaje filosófico no es suficiente para expresar el ser. De ahí que, el pensar no puede ser ni teísta ni atea. Y, por consiguiente, se puede afirmar que ¿de antemano, no hay una posibilidad de pensar el ser? o ¿la unidad no existe a través de todas las diferencias, inclusive la diferencia del ser y de Dios? En Tomás, la diferencia entre las realidades naturales y sobrenaturales sólo se dan por el obrar de Dios en la creación, en la fe y gracia. ¿De dónde viene la fe en el Dios divino, frente al rechazo antidivino? ¿No es que el destino del ser en la Humanidad se cambia en salvación, en el punto culminante de su comienzo abismal oscuro por la encarnación y la cruz? ¿No será el Espíritu, en cuanto ligado a la palabra, Aquel quien conduce a la casa paterna y quien es la gracia de la fe?

"El ser es imagen de Dios como kenosis de Dios. Es la posibilidad de imitar a Dios, y la expresión de la causalidad de Dios según el modo de la inteligencia". Para Balthasar es clave el hecho fundante que el *esse* adquiere su expresión en el ente, la *essentia*. Ambos se distinguen realmente, porque la criatura existente ha recibido el ser del Creador. En el núcleo más íntimo de la proposición balthasariana

se encuentra la intuición, que el ser creado, como semejanza del ser trinitario y como don o como amor, media todo conocimiento o deseo, toda trascendencia del espíritu humano. De este modo, lo que se tilda con facilidad como negativa es la receptividad, dado que se constituye un modo de ser propiamente tal. El carácter gratuito de tal ser, abre un abismo entre lo que existe y Aquel quien da el *esse*".

Sintetizando, cabe apreciar que Siewerth aporta a Balthasar, en definitiva, la base filosófica de la intelección teológica trinitaria del misterio del ser y la diferencia real, a partir de su interpretación, del *actus essendi* de Tomás.

5) *El amor, el trascendental por excelencia, según F. Ulrich*

Para Balthasar, la pobreza es riqueza en cuanto patrimonio donado. Pero no se agota, sino desborda hacia una mayor plenitud. Esta polaridad, que no sólo consiste en que cada ente concreto tiene el ser pleno, a la vez que no lo agota, permite comprender al otro, en toda su positividad. Tal positividad adquiere, sin embargo, mayor relieve a partir del aporte de Ferdinand Ulrich, discípulo de G. Siewerth, quien no sólo trata de mostrar el significado teológico del *mysterium relationis oppositio*, sino también su concreción histórica salvífica mediante el Misterio Pascual, la *Teología Crucis*, expresión extrema del amor trinitario.

Pues, en la medida que Dios es origen y meta de la *diferencia*, en un sentido positivo, se hace patente la doctrina trinitaria, fundada cristológicamente. El paso a la cristología es inevitable para la filosofía, este decurso evidencia toda la dinámica profunda de aquello que significa amor divino y humano, de tal modo que los planteamientos filosóficos se tornan transparentes hacia la cruz de Cristo. En consecuencia, ayuda a la fe recibir su libertad como regalo del amor absoluto en este mundo, realizando la *dia-crisis* de la libertad³⁶. Esta verdad se aprecia, sobre todo, en la *Teológica 2 y 3*, la explicación de la dimensión kenótica de tal lógica en su proyección cristológica y pneumatológica.

Ya en *Gloria 5* Balthasar señala, allí donde aborda el "Milagro del ser" en su "cuadruple diferencia"³⁷: "Reina, pues, en la realidad un misterio que está más allá de la pobreza y de la riqueza, misterio que se expresa a través de cada una de ellas correctamente, aunque de manera insuficiente.

³⁶ Cf. BIELER M., Introducción Ferdinand Ulrich, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Einsiedeln 1999, XXII.

³⁷ Cf. *Gloria 5*, 574, donde el autor remite en la nota 2 a Ferdinand Ulrich: *Homo Abussus. Das Wagnis der Seinsfrage* (1961). Cf. *Gloria 5*, 580-581.

Nada hay más rico y más pleno que el ser en su magnífico, absoluto e inefable triunfo sobre la nada; (sin esta plétora, el ser no es realmente pensable, vagaría como un duende sólo en principios impensados del pensamiento). Sin embargo, sólo por una vez puede esta plenitud expandirse de manera absoluta: en Dios. Puesto que ella no tiene que afirmarse contra nada, (dado que la nada es nada), no tiene tampoco necesidad al sustentarse en sí, de encerrarse en una circunscripción esencial para después quizás, saliendo de ahí, comunicarse más allá de sus confines (que no tiene)".

Luego, en la *Teológica 2* Balthasar constata: "Lo impensable de antemano de la autoentrega o autodesposeimiento, que convierte antes que nada al Padre en el Padre, no se ha de atribuir al conocimiento, sino sólo al amor gratuito, lo cual muestra a éste como el "trascendental por antonomasia"³⁸. Y continúa: "Sólo es posible entender esto, si uno se atreve a hablar...como F.Ulrich la unidad de "pobreza" y riqueza" ya en el ser absoluto-lo cual una vez más se puede ilustrar en el niño"³⁹. "Así, el amor se puede considerar como el modo supremo y, por ello, como la "verdad" del ser, sin tener que quedar alejado por encima de la verdad y el ser".

El teólogo suizo vuelve nuevamente a la *diferencia real*, cuando explica a Ulrich⁴⁰ con un par de alusiones sumarias:(...). Existe una diferencia real (esto es, que se ha de entender desde el ente mismo) entre el "esse", que significa *aliquid completum et simplex, sed non subsistens*, y la esencia finita en que alcanza subsistencia. Dicha diferencia, en modo alguno, ha de entenderse como si dos partes se unieran en un todo, sino que más bien ninguno de los dos aspectos se puede pensar a priori sin el otro; hay un "estricto entrecruzamiento de los polos en tensión...esencia y existencia"⁴¹.

De ahí que, para el teólogo suizo, "el ser no subsistente llega a ser inteligible únicamente en el que existe de hecho...El hecho de que el ser, como actual(*simplex et completum*) y no subsistente a la vez, se cierra en la multiplicidad de las criaturas y no se pueda comprender sino en este derramamiento (

³⁸ TL 2, 173, n.9: Esta afirmación se vislumbra ya con el platónico *epekeina tes ousias*(Politeia VI ,509c), pero no puede inducir a un alejamiento de Dios respecto al ser (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Fayard, París 1982). El amor gratuito no es previo al ser, sino su acto supremo, en el que naufraga su comprensibilidad...(Ef 3,19).

³⁹ TL 2, 173, n. 10: F.Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Johannesverlag, Einsiedeln 1970, especialmente la 2.parte: "El hombre como niño símbolo personal de la unidad de riqueza y pobreza del ser creado como amor", 47-111.

⁴⁰ TL 2, 173 n. 2: Análisis más profundos se encuentran en las obras de G.Siewerth, especialmente en sus escritos tardíos(como *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, o. c. y allí el gran ensayo "die Differenz von Sein und Seiend") y en Ferdinand Ulrich, *Homo Abyssus*, Johannesverlag, Einsiedeln 1961. Cf. las amplias discusiones allí mantenidas con pensadores afines.

⁴¹ TL 2, 177.

ya no fijado en un concepto) lo revela como la expresión pura y libre de la *bonitas* y *libertas* divinas...Mientras la no subsistencia del ser parece que es, en cuanto su desposeimiento, pura pobreza, revela que esta pobreza(¡en cuanto tal!) es la plenitud del darse divino⁴² en las esencias, cuya pluralidad procede, tanto de su "autoentrega", como de acuerdo con la ejemplaridad divina que le es dada como su meta en el Logos".

De esta manera, afirma Balthasar, "la diferencia del ser procede, tanto del ser no subsistente como del (divinamente) subsistente; en este sentido, revela tanto la *similitudo* (en cuanto las muchas criaturas son en el ser del Uno) como la mayor *dissimilitudo*, en cuanto el ser no divino se contrapone a la identidad divina como necesariamente dual y no idéntico"⁴³. Balthasar explica esta apreciación con bastante detención en la *Teológica 3*: "En el don perfecto, que aquí es el inescrutable origen y fuente primordial de Dios y de todo ser, acontece lo mismo que después en todo amor, aun cuando se comprenda todavía muy imperfectamente: la separación (inculcada sin cesar por Ferdinand Ulrich) de donante y don, a fin de que el donante pueda estar realmente presente en el don, (como don del que se desprende)"⁴⁴.

Todo lo cual significa, según Balthasar, sintetizando a Ulrich: "El don no correspondería al que regala... si permaneciera atrapado en la arquetípica unidad con el donante... Se debe cortar el cordón umbilical, a fin de que la circulación sanguínea de quien recibe el don se independice, ande su camino hacia el que le posibilita y libera de "sí" regalado del ser. Para el donante, eso significa que la alteridad del otro no es aguijón de muerte que se le clava en la carne de su yo = yo, ¡ni tampoco una 'provocación concreta' que se ha de superar! Más bien asume la alteridad del otro, de donde brota la división, de manera que se convierte para él en posibilidad interna de su autocomunicación. Sólo así testimonia que su don se ha separado de él, que su ser es vivido, es decir, es recibido como don. Sólo mediante la separación del tú, por tanto, el yo puede aceptarse a sí mismo y, en este acto, afirmar el origen de su propio ser (junto con el otro)"... No obstante, y , conforme a ello: Cuanto más profunda y originariamente viene del corazón un don, cuanto más se deriva de la intimidad de aquel que lo regala, tanto más pura se

⁴² TL 2, 178, n. 8: Cf. F. Ulrich, o.c. 54

⁴³ TL 2, 267; 295

⁴⁴ TL 3, 225-228. F. Ulrich, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Knecht, Frankfurt, 1973

dibuja en él la figura del donante, tanto más presente emerge el origen de su don, tanto más íntima es la unidad arquetípica de donante y don. Quien, por tanto, ve el don de quien comunica desde su propia vida, ve en él el origen mismo"⁴⁵.

A la luz de este trasfondo ulricheano cabe entender, luego, la constatación de Balthasar: "El Padre renuncia a un (arriano) "ser sólo para sí"; pero, puesto que el Hijo no sólo recibe del Padre (por ejemplo, la esencia divina), sino al mismo Padre que se da, recibe en el don el dar; por consiguiente, en su recepción igualmente completa, él no es sólo acción de gracias (*eucharistia*), sino devolución, ofrenda de sí mismo para todo lo que el Padre dispone donando, absoluta disponibilidad... En modo alguno en subordinación (como entre "señor y siervo"), sino con una soberanía y libertad divina de la misma categoría que el Padre; así, éste no da ninguna orden al Hijo (como pretende el eterno malentendido de la doctrina anselmiana sobre la encarnación)..."⁴⁶.

Continúa Balthasar: "En primer lugar, por las palabras de Jesús sobre su relación con el Padre queda claro el golpeo mutuo de su recíproca entrega de amor. (...) Esta riqueza de ambos, que presupone la renuncia, se experimenta como un único don: (...)el *bonum* de la comunión del amor es para los amantes *donum*. Así ambos, el Padre amante y el Hijo amante, son obsequiados mediante esta comunión"⁴⁷.

Y Balthasar sintetiza: (...) "este obsequio(...) se pone de manifiesto como el rostro último, *prosopon*, de la divinidad. Esto es lo que sobre-viene ("*sur-prise*") a los vivientes, los sor-prende"⁴⁸; y ello se debe a que estamos en lo intemporal eterno, siempre nuevo, a que nunca se llega hasta el fondo del amor gratuito de Padre e Hijo; por eso, la resultante unidad y fruto es con mayor razón lo gratuito, que como tal ilumina, (1 Cor 2,10), lo insondable siempre más profundo del amor renunciante de Padre e Hijo."⁴⁹

⁴⁵ TL 3, 225 nota 1.

⁴⁶ TL 3, 226: Balthasar fundamenta lo dicho con una extensa cita de Adrienne von Speyer.

⁴⁷ TL 3, 227.

⁴⁸ TL 3, 227, n.3: Tras ambas palabras, tanto la francesa como la española (y la alemana), subyace una imagen bélica: se sorprende al adversario; es decir, se es más rápido que él; hay que olvidarse de este trasfondo etimológico cuando se "sorprende" a alguien con un regalo.

⁴⁹ TL 3, 227.

Todo lo anterior alude al "Espíritu de la Palabra, en el que la Palabra calla en el Padre y en la verdad del amor divino, que en cuanto Palabra dice y devela; y Espíritu del Padre, en el que quien habla libera su Palabra, la despacha a la separación de la muerte, y en el que Dios mismo se comunica. 'Espíritu' que procede del Padre y del Hijo, pero no es el que habla como tal, ni la palabra como tal. Más bien: la plenitud positiva de su silencio, aliento del Padre en la Palabra»⁵⁰... "Pero con esto aún no se ha dicho la última palabra. El fruto puro del amor (que renuncia al propio ser) no descansa como tal en un despojamiento, es la absoluta positividad del bien. Desde el punto de vista filosófico de la diferencia real, (cuyo arquetipo exuberante es la Trinidad), se puede decir: el bien es previo a todo despojamiento del ser, no existe en el bien ninguna 'exinanitio' en el sentido de una aniquilación del ser"⁵¹.

Con ello, para Balthasar, queda de manifiesto: "(...) el carácter de *donum* del Espíritu Santo. Como tal, es don en primer lugar para el Padre y el Hijo -en el doble sentido de estar mutuamente dado, y de sobrevenir a ambos desde la altura del "fruto", y, de ese modo, como la gratuidad vivida personalmente del amor intratrinitario⁵². El *apriori filosófico* ulricheano, en la teología de Hans Urs von Balthasar, entonces, permite la intelección más propia de la profundidad del misterio pascual, donde la lógica sólo se comprende como amor.

A modo de conclusión

El *apriori* filosófico, que sustenta la "lógica del amor" en la Teológica de Hans Urs von Balthasar se articula a partir de tres aportes filosóficos originales, y, a la vez, cuestionables, tanto a nivel del pensar humano cuanto teológico, sin menoscabo para los resultados deslumbrantes de la teología balthasariana.

1. La interpretación del *actus essendi* por Tomás de Aquino resulta de suma importancia para la comprensión balthasareana de la lógica del amor. El sello personal, que el mismo Aquinate da a esta interpretación, que como tal hoy es reconocida por la mayoría de los especialistas, garantiza la originalidad. Al unísono, posibilita un acceso legítimo a la lógica del amor, que se encuentra "encima" del ser, el cual no por ser subsistente da subsistencia a los entes, es decir, existe a través de ellos. La logicidad del amor, que aquí emerge como un darse gratuito, por supuesto se patentiza en el ritmo dual

⁵⁰ TL 3, 227, n. 4: Ulrich F., *Leben in der Einheit von Leben und Tod* (cfr. nota 1), 134.

⁵¹ TL 3, 228.

⁵² TL 3, 228.

del ser mismo y no fuera de él, como se suele pensar la relación del ser y no ser. Este paso "ad intra", que logra Siewerth por su comprensión tomaseana del *actus essendi*, con que se opone a Hegel y Kant, pone de manifiesto la inteligibilidad del ser en la circularidad del amor a partir de la diferencia real, que remonta no a la sustancia divina, sino a las hipóstasis.

Pese a que Tomás se circunscribe en la base de la logicidad del amor que emerge a partir de la analogía, Balthasar prefiere a Buenaventura, quien interrelaciona más estrechamente las hipóstasis divinas con los trascendentales, sustituyendo el peligro de una sucesión cronológica de razón y amor por la circularidad propia del amor, que en su totalidad dual es simultáneamente conocimiento. ¿En qué medida se trata aquí de una fundamentación filosófica, desde la teología del dogma trinitario, o de una auténtica recuperación ontológica a nivel filosófico? Esta cuestión es objeto de una discusión ya iniciada, pero cuyo fin no se prevee. De todos modos, no cabe duda que tal lógica se percibe como "lógica de vida". Esto atestigua la cercanía de los pensadores Siewerth y Ulrich a las ciencias pedagógicas, la medicina y la psicología. ¿No se están abriendo aquí pistas para una teología, cansada de tanta "fenomenologización" y "esencialización", pero que se encuentra intrigada, sobre todo, en lo que se refiere a los pensadores más jóvenes, por la cuestión misma del ser?

2. El "punto medio", invocado con tanta frecuencia por Balthasar y arraigado en la índole dual del ser, constituyente como tal la lógica del amor, se comprende cristológicamente como inclusión de extremos contradictorios que de modo alguno se excluyen. El "y", el "entre", y en definitiva, "la analogía", sacan a la luz una índole holística, un pensar la totalidad a partir de lo singular concreto, reflexión próxima a la que postula *Fides et ratio*. Este modo de acercarse a la realidad, fundado filosóficamente en Tomás de Aquino, abre la posibilidad de pensar lo concreto, el rostro, con seriedad científica, a nivel filosófico, lo cual se perfecciona por el "cuanto más" teológico, no sólo en la relación criatura-Creador, sino al interior de Dios mismo. De este modo, las hipóstasis del Padre e Hijo subsisten en el desborde del Espíritu Santo, libertad sempiterna en cuanto *donum doni*.

¿Acaso sorprendería el interés que va despertando esta logicidad propia del redescubrimiento de Tomás, en círculos de pensadores con mucha sensibilidad para la *ratio católica*, sin que sean seguidores directos de aquellas escuelas ligadas a nombres como Marechal y Lubac? No se trata de una lógica

excluyente, sino incluyente ecuménicamente, lo atestigua un pensador de la categoría de Martin Bieler, en su esfuerzo de unir un pensar relacional de corte luterano con el de sustancia de Tomás, en perseverante continuación con Siewerth y Ulrich. En efecto, ¿no es precisamente el apriori filosófico descubierto en la lógica del amor, el que facilita la concreción de la amplitud del ser en la identidad de lo singular concreto?

3. La índole de la pobreza congénita del ser, enfatizado por Ulrich desde la comprensión tomaseana por Siewerth, representa una faceta del apriori filosófico, inapreciable, debido a que permite abrir el enigmático contenido de la kenosis de la cruz, tanto como misterio de amor a la luz de su logicidad de locura como racionalidad filosófica seria. Esta posibilidad no legitima la negatividad en sí, para provecho propio, tal cual sucede en Hegel, ni es superable a nivel económico; al contrario, trasunta una riqueza exuberante, en cuanto amor extremo. Por lo mismo, revela la índole más propia del pobre, en cuanto "espacioso por dentro" y vacío de sí mismo, para acoger al otro y dejar al otro ser Otro, constituyéndose así en epifanía de amor, mediado por el ser, que nunca es Dios, sino dado por Dios, el Amor porque sí. De ahí que es legítima la pregunta, ¿la lógica, que se comprende como "lógica del amor", podrá tener otro apriori filosófico que no sea el amor en cuanto trascendental por excelencia?

Anneliese Meis, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica, Santiago.