



**De la percepción a la participación.
El nacimiento de la teología según
H. U. von Balthasar y Nicolás de Cusa***

ANDRÉS HUBERT ROBINET, S.J.**

RESUMEN

Este artículo busca aportar a la comprensión de la teología en su relación con la filosofía desde la obra principal de H. U. von Balthasar. La analogía entis es un tema fundamental. Este trabajo, que quiere escrutar el propósito de Von Balthasar, estudia las numerosas citas de Nicolás de Cusa en la Gloria, y busca establecer la inspiración recibida de él. Se analizan los temas cusanos de percepción, participación y coincidentia oppositorum, para explorar su aporte a la teología y al método teológico. Esta temática permite profundizar el asombro primordial del ser humano en vista a acoger la belleza y buscar lo real. La recepción de la fe se une a la kenosis del Dios amor.

Palabras clave: *Von Balthasar, Nicolás de Cusa, percepción, participación, analogía entis, filosofía, teología.*

* Artículo de reflexión inscrito en el Proyecto Fondecyt regular 1100043 (2010-2011): “El misterio del ser en Hans Urs von Balthasar, Alberto Magno y Nicolás de Cusa. El misterio del ser es el origen fundante a modo del Espíritu Santo en cuanto bondad.” Recibo: 14-06-12. Evaluación: 30-08-12. Aprobación: 15-12-12

** Doctor en Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor de Teología, Universidad Católica del Norte, Antofagasta (Chile). Correo electrónico: ahubert@ucn.cl

**FROM PERCEPTION TO PARTICIPATION.
HOW THEOLOGY WAS BORN ACCORDING TO
H. U. VON BALTHASAR AND NICOLAS DE CUSA**

Abstract

This paper aims at contributing to the understanding of theology and its relationship to Philosophy based on the principal work of H. U. von Balthasar. The analogia entis is the fundamental topic here. This article attempts to scrutinize the purpose of Von Balthasar by studying the diverse quotes by Nicolas de Cusa in The Glory, and by establishing his inspiration. The cusan topics of perception, participation and coincidentia oppositorum are analyzed in order to explore his contributions to Theology and the theological method. This topic allows for a deeper understanding of human awe for beauty and of their search for loyalty. Adhering to a faith goes hand-in-hand with the God of love kenosis.

Key words: *Von Balthasar, Nicolas de Cusa, perception, participation, analogy of being, Philosophy, Theology.*

**DA PERCEÇÃO À PARTICIPAÇÃO.
O NASCIMENTO DA TEOLOGIA SEGUNDO
H. U. VON BALTHASAR E NICOLÁS DE CUSA**

Resumo

Este artigo busca contribuir a compreensão da teologia em sua relação com a filosofia desde a obra principal de H. U. Von Balthasar. A analogia entis é um tema fundamental. Este trabalho, que quer escrutar o propósito de Von Balthasar, estuda as numerosas citas de Nicolás de Cusa na Glória, e busca estabelecer a inspiração recebida dele. Analisam-se os temas cusanos de percepção, participação e coincidentia oppositorum, para explorar sua contribuição à Teologia e ao método teológico. Esta temática permite aprofundar o assombro primordial do ser humano em vista a acolher a beleza e buscar o real. A recepção da fé se une a kenosis do Deus amor.

Palavras-chave: *Von Balthasar, Nicolás de Cusa, percepção, participação, analogia entis, filosofia, teologia.*

INTRODUCCIÓN

Hans-Urs von Balthasar¹ (1905-1988) es uno de los teólogos más importantes y más influyentes del siglo XX. Su impronta es decisiva en la renovación de la teología en el posconcilio. Su influencia se mantiene en la formación de muchos teólogos.

Nicolás de Cusa² (1401-1464) puede ser un potente metafísico, un hombre entre dos mundo y el precursor de la Modernidad o de la filosofía moderna.³ Sin embargo, pocos autores de hoy lo estudian o lo citan. Por eso, llama la atención que Von Balthasar lo cite tan a menudo y lo tenga, en su esquema histórico, como quien representa el nudo de la metafísica; en todos los volúmenes de su obra, el Cusano está presente. Dos veces le dedica un capítulo: en *Gloria*, Tomo V, 195-232 y en *Teológica*, Tomo II, 202-210.

¹ Para este trabajo se utilizan las obras de H.U. von Balthasar, *Gloria* (7 vols.), *Teodramática* (5 vols.) y *Teológica* (3 vols.) en la edición de Encuentro, Madrid, y distintas ediciones entre 1985 y 2000. Para la *Gloria*, se citará entre paréntesis el número del tomo y la página dentro del texto mismo del trabajo.

² Para Nicolás de Cusa, se utiliza la edición crítica de P. Wilpert, *Nikolaus von Kues. Werke*, 2 tomos (Berlín: De Gruyter 1967). Además, se revisaron los textos citados en la edición del Institut für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier (www.cusanus-portal.de). Las abreviaturas son las siguientes: *ADI* (*Apología de docta ignorantia*), *DB* (*De beryllo*), *DC* (*De coniecturis*), *DI* (*De docta ignorantia*), *DM* (*Idiota. De mente*), *DP* (*De possess*), *LG* (*De ludo globi*), *NA* (*De li non aliud*), *VD* (*De visione Dei*). Las traducciones de los textos del Cusano son mías. Para estas traducciones, fueron de gran ayuda los trabajos de J. Machetta y Cl. D'Amico, en *Acerca de la docta ignorantia*, Libro I (Buenos Aires: Biblos, 2003, 2a. ed.); de J. Machetta, Cl. D'Amico y S. Manzo, en *Acerca de la docta ignorantia*. Libro II (Buenos Aires: Biblos, 2004, 2a. ed.); de J. Machetta y E. Ludueña, en *Acerca de la docta ignorantia*. Libro III (Buenos Aires: Biblos, 2009), de J. Machetta, en *Acerca de lo notro o de la definición que todo lo define* (Buenos Aires: Biblos, 2008); de A. L. González, en *La visión de Dios* (Pamplona: Eunsa 1994) y en *Diálogos del idiota. El possess. La cumbre de la teoría* (Pamplona: Eunsa 2001); y de J.R. Martínez, en *El juego de las esferas (De ludo globi)* (México: Colección Mathema-UNAM, 1994).

³ “Nicolás de Cusa surge como figura de la transición entre el hoy llamado mundo medieval y el moderno” (Martínez, “Introducción”, 7. “Nicolás de Cusa trasmite al Renacimiento el punto de vista medieval” (Von Balthasar, *Gloria*, Tomo IV, 335). “Nicolás de Cusa, con mano fuerte enlaza los hilos de la gran tradición occidental –gracia y cristianismo, pasado y futuro– en un único nudo” (Ibid., Tomo V, 199).

La idea del presente trabajo es profundizar el encuentro entre H. U. von Balthasar y Nicolás de Cusa. El método consiste en seguir los aportes de Nicolás de Cusa en la obra principal de Von Balthasar en relación con el tema de la percepción del ser y de la participación en el ser. Se utilizará sobre todo (pero no únicamente) el primer tomo de *Gloria, La percepción de la forma*. Éste quiere ser la iniciación a toda la obra, pero también la iniciación para el camino de la teología.

EL ASOMBRO

El asombro es el punto de partida de toda filosofía. Para introducir nuestro tema, parece importante resumir la idea de “asombro” en H. U. von Balthasar.⁴

El primer asombro es el descubrimiento de la existencia: yo existo en medio de los seres.⁵ Cada ser brota de la experiencia de otro. Existir es maravilloso y evidente. El primer asombro es entonces la conciencia de mi individualidad en medio de otras individualidades.

El segundo asombro es la relación. Es darse cuenta de que cada ente participa del ser, y el ser no se agota. El ser participa de manera imparticipable. Vemos (Rm 1,20) que la belleza es reflejo de la gloria. Esto significa que la belleza no se identifica con la gloria, y además que el hombre no puede clamar su asombro originario y universal “mediante una mirada al ser por cuya participación los entes son” (Tomo V, 568).

El tercer asombro consiste en que el ser depende de su explicitación en el ente. El ser irradia (lo capto por la contemplación) y, por la misma contemplación, sé que capto más de lo que contemplo. Significa, por otra parte, que el ser no quiere forzar los entes: los deja libres, los deja “ser”. El ente no puede adherirse demasiado al ser, so pena de ocultarlo. Que haya diferencias entre los entes muestra la libertad y además la distancia del ser. Es el asombro de la apertura y de la gratuidad: el ser se da, hay participación.

El cuarto asombro me lleva a ver que somos parte integral de este mundo. Es la diferencia entre Dios y el mundo. Dios es “el único fundamento

⁴ Este desarrollo está en Von Balthasar, *Gloria*, Tomo V, 563-575.

⁵ Ver también Idem, *Teodramática*, Tomo II, 262-263.

suficiente, tanto para el ser como para el ente en su forma concreta” (Tomo V, 573). Llegamos a la última libertad, más allá del ser y de la esencia existente. Esto nos lleva al misterio profundo: el ser triunfa de la nada, pero solo Dios puede expandirse de manera absoluta; es pura potencia, es libertad pura; es autorradiación, y esto explica la posibilidad del mundo. Dios no es un ente en medio de los entes. “Dios es el absolutamente otro, solo en cuanto *non-aliud*, no otro” (Tomo V, 574). El ser se da y no se agota. Tal es su suprema realización: el ser se realiza entregándose.

Este asombro en cuatro etapas (o cuatro profundizaciones) nos será útil. El asombro es apertura, es percepción, y al mismo tiempo, lleva a la participación en el ser. Así, tenemos las siguientes partes de este trabajo: “La percepción” (segunda parte) y “La participación” (tercera parte). De este despliegue, depende nuestra entrada real en la teología.

LA PERCEPCIÓN

Percibir

Desde el comienzo de su obra, Von Balthasar muestra la importancia de la percepción. Etimológicamente, *percipere* es *per-capere*, es decir, captar perfectamente. La percepción es entonces “la capacidad de captar lo verdadero” (Tomo I, 27); es facultad propia del ser humano. El hombre debe vivir su forma originaria, debe vislumbrarla. “Es preciso poseer un ojo espiritual ‘capaz de percibir’ las formas de la existencia en una actitud de profundo respeto”.

Después, el autor deja ver su admiración al describir la etimología de “percepción”. “¡Qué palabra tan tremenda! Percepción, *Wahr-nehmung*, esto es, capacidad de captar lo verdadero.” (Ibid.). Capacidad dice apertura; refleja algo que viene por naturaleza y además por voluntad propia. Apertura significa que hay otra cosa a la cual me abro: ya no estoy solo. Es lo que, desde Agustín, llamamos al ser humano como *capax Dei*.⁶ La apertura del ser humano es condición estructural de toda antropología.

La percepción no es un acto teórico; es un acto concreto que permite recibir lo verdadero. Existe una capacidad y existe también una interacción.

⁶ Para la capacidad, ver mi trabajo “Negatividad y positividad en el *De visione Dei* de Nicolás de Cusa”, 193-195.

La verdad irradia. Se la puede recibir porque el ser humano es capaz de ella, y ella hace al sujeto más sujeto. Es el encuentro de dos libertades.

Nicolás de Cusa tiene la misma definición de la percepción. En *De visione Dei* (VD), este vocablo es *hápax*. En el Capítulo 24, declara:

Por tu don ciertamente óptimo y máximo, te contemplo, Jesús mío, predicando las palabras de vida y sembrando a destajo la semilla divina en el corazón de los oyentes. Y veo que se alejan los que no percibieron (*perceperunt*) las cosas que son del Espíritu, y veo que permanecen los discípulos que ya comenzaron a gustar la dulzura de la doctrina que da vida al alma.⁷ (VD 24,107).

Para el Cusano, la percepción refiere a “las cosas del Espíritu”, y esta percepción se relaciona con el gusto: permite gustar en profundidad la dulzura y la vida del alma. Por eso, Pedro puede proclamar: “Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabra de vida eterna” (Jn 6,68) y Pablo oyó palabras de vida (2 Co 12,4).

El percibir (*percipere*) es la apertura de los ojos. Es ver la verdad en profundidad. No solo la verdad “científica” sino “las cosas que son del Espíritu”. Los que se alejan son ciegos; no abrieron los ojos. El primer paso es la contemplación (*contemplator*) que es don, regalo; pero hay que acoger el regalo, hay que abrirse para aceptarlo. Jesús predica y siembra en los corazones: es la parábola del sembrador. Los que aceptan la percepción tienen palabras de vida: palabras que vienen de la vida, palabras que dan la vida verdadera. Estos ven la vida en profundidad y la viven en profundidad.

El *De docta ignorantia*’ (DI) tiene solamente seis empleos del mismo verbo.⁸ Cada empleo es importante porque indica que el ser humano necesita percibir (captar) las cosas a partir de sus sentidos humanos y más allá de estos mismos sentidos. Veamos solo el primer empleo. En la segunda parte de *De docta ignorantia*, Nicolás busca la relación entre causa y causado, y proclama:

El Dios muy bueno comunica el ser a todos, de tal modo que pueda ser percibido (*percipi*). Entonces Dios comunica el ser sin diversidad ni envidia, y éste es

⁷ *Contemplator tuo dono utique optimo atque maximo te Iesum meum predicantem verba vite: et largiter divinum semen in corda audientium seminentem, et video eos abire qui non perceperunt ea que spiritus sunt, sed manentes video discipulos qui iam gustare ceperunt dulcedinem doctrine animam vivificantis.* Hay un juego de palabras entre *perceperunt* y *ceperunt*.

⁸ DI II, 2,104; II, 13,178; III, 5,211; III, 6,216; III, 9,235; III, 10,243.

recibido de una manera porque Dios no permite que sea recibido (*recipi*) de otro modo ni por la contingencia de otro. Todo ser creado descansa en su propia perfección, la cual posee generosamente desde el ser divino.⁹ (*DI* II, 2,104).

La percepción es una facultad particular de cada criatura, que permite acoger una perfección propia. Cada criatura recibe a su modo (*non aliter*) y sin comparación con otra (*non alterius*). Cada una no ambiciona otra cosa que lo propio de ella, es decir, lo que recibió.¹⁰

La belleza

La belleza es la aureola de resplandor imborrable que rodea a la estrella de la verdad y del bien y su indisoluble unión. La belleza desinteresada, sin la cual no sabía entenderse a sí mismo el mundo antiguo, pero que se ha despedido sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándolo a su avidez y a su tristeza. La belleza, que tampoco es ya apreciada ni protegida por la religión y que, sin embargo, cual máscara desprendida de su rostro, deja al descubierto rasgos que amenazan volverse ininteligibles para los hombres. La belleza, en la que no nos atrevemos a seguir creyendo y a la que hemos convertido en una apariencia para poder librarnos de ella sin remordimientos. (Tomo I, 22).

Según Von Balthasar, el ser necesita de la belleza. La belleza es la forma¹¹ que se muestra, que irradia, que es digna de ser amada. Es la interioridad que brota. La belleza se mira, se da a mirar. Esto significa que hay que estar atento a la belleza, aceptarla, no probarla. Para esto, debemos unir el cuerpo (materia) con su expresión, con su historia. Así, el ser humano es cuerpo y espíritu, y en este sentido, es espejo de Dios. Hay capacidad de recibir esta irradiación. El ser humano es cuerpo animado por el espíritu: hay un interior que trasciende e ilumina. Por eso, Von Balthasar puede lanzar la definición de la percepción que vimos: la capacidad de captar lo verdadero.

⁹ *Communicat enim piissimus Deus esse omnibus eo modo quo percipi posset. Cum igitur Deus absque diversitate et invidia communicet et recipiatur ita quod aliter et alterius contingentia recipi non sinat: quiescit omne esse creatum in sua perfectione quam habet ab esse divino liberaliter.*

¹⁰ Ver a Machetta, “La ontología de lo creado”, 124-125.

¹¹ Forma: del latín *formosus* que significa hermoso. Lo siguiente es un resumen del primer capítulo (21-35).

El cristiano percibe mejor la forma porque la recibe desde su plenitud. Puede mirar (captar) mejor la plenitud, porque contempla lo más elevado. Así percibe la forma y luego la interpreta. La belleza es epifanía, revelación y autorrevelación del Dios escondido. En Cristo, la semejanza entre divino y no divino no se discierne por signos o docta ignorancia, sino se deduce absolutamente de la forma de la revelación como se produce. La vía negativa supera la vía positiva e introduce en la *via eminentiae*: lo inaprensible es mayor. La revelación de la gracia perfecciona las naturalezas creadas, pero la belleza intramundana refleja la kenosis del amor (Tomo II, 13-14).

La encarnación lleva a su plenitud toda ontología y estética del ser creado. Cristo es “el uno y único, es decir, hay que interpretarlo en conexión con la historia y con la totalidad cósmica de la creación” (Tomo I, 31). En cada ser único está la totalidad. El cristiano la percibe, pero la percibe “mejor” en el único, que es Cristo, hombre y Dios, porque es todo hombre y es toda la historia.

Además, Cristo es la Buena Noticia y, como tal, no se reduce a un instante. Él permanece. La forma de Cristo va con la historia de la salvación y con la creación en Cristo. Entonces, ser cristiano es abrirse plenamente para acoger la Palabra, que es plenitud. Solo así se percibe lo bello y se es capaz de captar lo verdadero. Se es capaz de vivir lo uno, es decir, de ser. Los trascendentales se implican uno al otro; cada uno existe en el otro.

Von Balthasar reprocha a Nicolás de Cusa (y a otros) su platonismo y, de allí, el haber abandonado el *pulchrum* (Tomo I, 76) y de ser demasiado platónico (Tomo I, 178 y Tomo V, 232). La crítica tiene su valor y su fundamento. Sin embargo, es importante tratar de entender mejor al Cusano. Lo que busca en todos sus libros es la verdad de las cosas.

Sabemos que “nuestra inteligencia finita no puede entender con precisión la verdad de las cosas a través de la semejanza”¹² (*DI*, I, 3, 10) porque la verdad es indivisible. “La inteligencia no es la verdad, no entiende la verdad con total precisión”¹³ (*DII*, 3, 10). En Cristo, “la verdad del cuerpo restringido en el

¹² *Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem precise intelligere.*

¹³ *Intellectus igitur qui non est veritas nunquam veritatem adeo precise comprehendit. DII,26,89: Ex quibus concludimus precisionem veritatis in tenebris nostre ignorantie incomprehensibiliter lucere*

tiempo es la sombra (signo o símbolo) de la verdad del cuerpo supratemporal”¹⁴ (*DI III*, 7, 226). Esto exige “la verdad de la unión hipostática de la naturaleza humana con la naturaleza divina”¹⁵ (*ibid.*). Así se explica el “era necesario” que Cristo sufra y resucite (*Lc 24,46*). Esto explica también la unión de Cristo y de su Iglesia (*DI III*, 12, 256; *Ef 5,24.25.29.32*).

Es evidente que, para Nicolás, la verdad es una persona concreta. Pero, ¿dónde quedó el *pulchrum*? Para contestar los ataques de J. Wenck a su *De docta ignorantia*, Nicolás escribió una *Apologia de docta ignorantia (ADI)*. En este libro, pide que las críticas no se basen sobre textos sacados de su contexto. Defiende la belleza o bondad del universo cuando se le ve en su conjunto. Y así se puede ver lo bello de sus partes (*ADI 24*). Después cita a *Sb 13*: desde la grandeza de la creación se puede ver al Creador y conocerlo.

Aunque no haya proporción entre la criatura y el Creador, ninguna de las cosas creadas administra la forma para que, a través de ella, se pueda alcanzar al Creador. Sin embargo, por la grandeza de esta forma y los decoros de la criatura somos elevados hasta lo bello infinito e incomprensible.¹⁶ (*ADI 27*).

Para Nicolás, el *pulchrum*, que está fuera del alcance de nuestra razón, se fundamenta en el reflejo del Creador en sus criaturas. Los textos de *Sb 13* y *Rm 1,18ss.* son importantes. El deseo profundo del Cusano es encontrar un nombre para designar a Dios y la verdad. Quizás por eso utiliza poco la palabra *pulchrum* y sus derivados. El texto más indicativo en relación viene de *De visione Dei*. Nicolás explica que la visión que Dios tiene, es providencia, gracia y vida eterna. Subraya que el ver de Dios es su amor y su amor es su ser. Por eso, nunca abandona su criatura. Entonces:

Sé que tu vista es esta bondad máxima que no puede no comunicarse a sí misma a todo quien está capacitado (*omni capici*). Tú entonces nunca podrías

(A partir de eso, concluimos que la precisión de la verdad brilla de manera incomprensible en las tinieblas de nuestra ignorancia); *DC I,2: Precisionem veritatis inattingibilem*. (La precisión de la verdad es inalcanzable).

¹⁴ *Ita veritas corporis temporaliter contracta est quasi umbra veritatis corporis supertemporalis.*

¹⁵ *Ipsa veritas ypostatice unionis humane nature et divine.*

¹⁶ *Nam cum non sit proportio creature ad creatorem, nihil eorum que creata sunt speciem gerit per quam creator attingi possit, sed a magnitudine speciei et decoris creature ad infinite et incomprehensibiliter pulchrum erigimur.*

abandonarme mientras yo seré capaz de ti. Me mira para que, cuanto pueda, yo sea continuamente eficaz de ser más capaz de ti. Sé que la capacidad que suministra la unión no es sino semejanza. La incapacidad viene de la desemejanza. Si yo me vuelvo de algún modo posible semejante a tu bondad según los grados de semejanza, seré capaz de la verdad.¹⁷ (VD 4,10).

Nicolás insiste en la capacidad; habla de bondad y de verdad, pero olvida la belleza.

Filosofía y teología

Para el teólogo cristiano, lo primero es el asombro, la admiración que lleva al amor. Lo bello, la belleza, es digno de amor o es recepción del amor (Tomo I, 69). Filosofía y teología se necesitan. Profundicemos en cuatro aspectos.

1. Von Balthasar recuerda que, para Anselmo, “el *intelligere* está totalmente al servicio del *credere*, incluso cuando se prescinde metodológicamente del *credere* para dejar que se desarrolle el *intelligere*” (Tomo I, 69). Es el *credo ut intelligam* de Agustín o *nisi credideritis, non intelligetis* de Is 7,9, en la Vulgata que recibió Anselmo. La fe es primera y da fuerzas para entender.¹⁸ Así actúan Agustín y Dionisio. “Lo mismo puede decirse del Cusano, el cual sigue como modelo de pensamiento la unidad especulativa de Proclo y la unidad mística de Eckhart” (Tomo I, 69).

Aquí es imposible extenderse sobre la relación de Nicolás con Proclo y Eckhart. Lo importante reside en que Von Balthasar insiste en la unidad filosofía-teología, o, más todavía, en la unidad de la filosofía teológica de Proclo y de la mística especulativa de Eckhart. Estos pensadores supieron unir en profundidad su pensamiento. Según sigue Von Balthasar (Tomo I, 70), desde Descartes, la filosofía se separa y toma distancia, distancia que se ensancha hasta hoy.

¹⁷ *Sed scio quod visus tuus est bonitas illa máxima que seipsam non potest non communicare omni capaci, tu igitur nunquam poteris me derelinquere quamdiu ego tui capax fuero, ad me igitur spectat ut quantum possum efficiar continue plus capax tui, scio autem quod capacitas que unionem prestat non est nisi similitudo. Incapacitas autem ex dissimilitudine. Si igitur ego reddidero omni possibili modo bonitati tue similem secundum gradus similitudinis, ero capax veritatis.*

¹⁸ Ver también a Von Balthasar, *Teodramática*, Tomo III, 322 -323.

Es difícil unir no solo pensamiento filosófico y teológico, sino también pensadores diferentes que hablan de un mismo tema. Quizás sea bueno que así sea. En la Edad Media, la teología ha dominado las demás ciencias, no solo a nivel del desarrollo del pensamiento, sino también porque quería ser la protectora y la directora del pensamiento. Poco a poco, la filosofía se separó y también las demás ciencias tomaron su distancia.¹⁹

La teología, al reflexionar, hace surgir una filosofía subyacente. Además, debe apoyarse sobre reflexiones no cristianas que ayuden a no caer en mitos antropomórficos. Ayuda también a expresar conceptualmente la trascendencia. Toda su vida, Nicolás de Cusa buscó una definición de Dios y, al final, la plasmó en el concepto de ‘no-otro’ (*NA*)²⁰; pero, ¿se puede aceptar esta definición cuando sabemos que definir es delimitar?

2. La filosofía es indispensable porque da un lenguaje y un método de pensamiento que todo ser humano, creyente o no creyente, teólogo o simple cristiano, puede aceptar y entender. La filosofía no es *ancilla theologiae* porque depende de la teología, sino porque la ayuda a expresarse, es decir, es mediación que permite a la teología difundirse y relacionarse con otras disciplinas.

La admiración, la percepción, se recibe mejor cuando hay un lenguaje para expresarla, incluso si se sabe que cada ser humano y cada cultura la reciben y expresan a su manera. Las grandes tentativas de unificar la teología fracasaron, insiste Von Balthasar (Tomo I, 76). Así llegó la autonomía de las ciencias y la filosofía, pero lo peor consiste en que “el *Pulchrum* perdió su posición totalizante” (Tomo I, 76).

Para Von Balthasar, el *Pulchrum* es lo único que puede unir el pensamiento: es espontáneo y no reflexionado, es prerracional. Además es admiración y precientífico. Reducirlo a una ciencia es matarlo. Los esfuerzos de los grandes (incluido Nicolás de Cusa) no pueden hacer olvidar esta realidad.

3. ¿Cómo distinguir mitos y revelación? (Tomo I, 136). Siempre será difícil. Cada uno acontece en el mismo lugar. El objeto formal de la teología

¹⁹ *Gaudium et spes* (GS) habló de cierta autonomía de la ciencia (GS 36) y abrió una puerta de entendimiento. Ver mi trabajo “No hay ciencia sino del hombre”, en Hubert, González y Pereira, *Temporalidad, interacción y dinamismo cultural. La búsqueda del hombre*, 529-556.

²⁰ Von Balthasar, *Teodramática*, Tomo II, 179-180.

(y del acto de fe) se sitúa en el corazón del objeto formal de la filosofía (y de la mitología)... Y no deja de ser revelación.²¹ Hay que delimitar y no olvidar que lo importante es el hombre concreto, no el abstracto. Dios se encuentra en Cristo, es decir, en él, se encuentra el ser. Si se acepta la filosofía y la teología, se puede ver la fe. La filosofía relativiza la irrepetibilidad mítica; la teología ordena en la historia de la salvación en una persona irrepetible.

Para Nicolás de Cusa, quien se revela como teólogo de la historia, Cristo es el máximo concreto y, con él, se supera el mito (Tomo I, 454). Para él, la filosofía amplía la teología, es decir, permite –mediante palabras e ideas aceptadas por todos– usar un vocabulario universal y una manera de pensar que todos pueden aceptar, creyentes y no creyentes.

El Cusano insiste en la fuerza de la teología. Así como el círculo es lo más perfecto, así como los transcendentales se apoyan y se potencian unos a otros, también la teología es circular (*DI I*, 21, 66). La circularidad es la prueba de la unidad profunda e indivisible. Las causas (eficiente, formal, final) se intercambian. Las verdades de la fe se apoyan mutuamente y se explican, se prueban mutuamente. Sin este círculo, no puede existir la teología. De la misma manera, los transcendentales son intercambiables para existir. La justicia (*bonum*) es la verdad (*verum*), y viceversa. Es notable que aquí el Cusano no hable de la estética o belleza (*pulchrum*).

4. También está el tema de la abstracción de la finitud concreta (Tomo I, 137). Para Nicolás, el ser humano es un microcosmos o pequeño mundo (*DI III*, 3, 198) porque resume en sí todos los demás seres y todo el universo (que es macrocosmos) o “concentra en sí todos los elementos del gran mundo”²². Hay “simpatía” entre el hombre y el cosmos. El hombre se une al cosmos y el alma se deja penetrar por las fuerzas. Así se unen física y ética.²³

Hablar de microcosmos indica que el mundo construido es una copia imprecisa y que, al mismo tiempo, la precisión matemática es importante.²⁴ Indica también que es posible anunciar directamente el Evangelio a los gentiles.

²¹ Ver *Dz* 1789; *DS* 3008.

²² Von Balthasar, *Teológica*, Tomo II, 218.

²³ Idem, *Teodramática*, Tomo II, 324-330.

²⁴ Idem, *Teológica*, Tomo II, 204-205.

Así se unen la “cosmogonía filosófica y la doctrina origeniana de las *spolia aegyptorum*” (Tomo IV, 288-289). Entonces, se puede “convertir en expresiones cristianas toda la cosmovisión transmitida filosóficamente” (Tomo IV, 311) porque Dios ha sembrado la luz en la razón de los gentiles (Tomo IV, 331). Ya está (en barbecho) el tema de la *complicatio-explicatio* que es fundamental para entender el pensamiento del Cusano.

¿Es necesaria esta unificación cuando hoy se habla de autonomía de las ciencias? Por eso, debemos profundizar: el asombro nos pone en contacto con lo bello. Lo recibimos porque tenemos la capacidad; pero esta capacidad debe vivirse (al igual que la fe viva) y participar plenamente del encuentro. Buscar un nombre puede llevar a un callejón sin salida. Veamos la analogía.

La analogía

Nunca debemos olvidar que empleamos la analogía cuando hablamos de Dios (Tomo I, 178). Dios no es un ente. Cuando Jesús se expresa –“Yo y el Padre somos uno”– no es modalismo. Es relación personal intradivina. Utilizamos palabras humanas, ideas creadas y modos de pensar humanos.

Este tema está al centro del pensamiento del Cusano, aun cuando nunca utiliza la palabra “analogía”.²⁵ Todo el esfuerzo suyo apunta a cómo expresar lo divino en palabras humanas. Dios no es un ente. Entonces, su nombre no puede tener relación con lo creado. La analogía permite expresar un pensamiento sin definir, sin delimitar. En *De docta ignorantia*, Nicolás de Cusa utiliza la palabra *maximum* porque coincide con la unidad (*DI I, 2, 5*). Los otros nombres encontrados –*possest, non aliud*, etc.– tienen la misma finalidad.

Ya hemos visto que Von Balthasar cita a varios autores, entre ellos, a Nicolás de Cusa, para criticarlos: [Estos autores] “trataron de resolverla (la problemática) ‘demasiado ligeramente’ dando a la respuesta un ropaje conceptual neoplatónico”,²⁶ Al mismo tiempo, recuerda que Nicolás no acepta el panteísmo

²⁵ Ver mi trabajo: “Balthasar y el ‘nudo’ de la metafísica de Nicolás de Cusa”, 432.

²⁶ Ver la defensa de Nicolás de Cusa (*supra*). El “demasiado ligero” de la crítica nos parece un poco fuerte. El esfuerzo de cada autor es importante. Cada filósofo o teólogo utiliza las herramientas de su tiempo. El esfuerzo que hicieron otros y que hace Von Balthasar, nunca tendrá solución definitiva porque cada hombre debe resolverlo a su manera. El problema del

que identifica a Dios con el hombre, sujeto con objeto, pero acepta que la unidad se realice en la unidad de Dios y el hombre en el Hijo (allí tiene sentido la creación) y en el Espíritu que da sentido a la revelación objetiva (allí tiene sentido la Iglesia). En cuanto a la creación, Von Balthasar recuerda la *docta ignorantia*: la creación se hace en el Hijo y tiene sentido en el Hijo (DI III).

Von Balthasar busca descubrir y describir la forma. Así llega a: el hombre recibe la forma (la belleza). “Forma-recibir” lleva a pensar: ¿Cómo recibir realmente, verdaderamente? Recibir es *recipere* o *accipere*; igual que *percipere* está compuesto de *capere*: está la idea de captar, de ser capaz de. De ahí parte la pregunta por el ser en sí y, al mismo tiempo, por el ser concreto.

Coincidentia oppositorum

Demos un paso más. Nicolás buscó soluciones e investigó mucho a través de la coincidencia de los opuestos.²⁷ La *coincidentia oppositorum* o la aceptación de esta *contradictio* parece ser, para él, la única vía “para acceder a lo eterno mismo”²⁸ (NA 4, 12). Todo lo demás es conjetura²⁹ si aceptamos que la misma conjetura dice algo de la realidad.³⁰

Von Balthasar no relaciona al Cusano con el tema de la *coincidentia oppositorum* (Tomo I, 78ss.). Muestra la dificultad de encontrar la belleza (o lo estético). Se sabe que lo bello se relaciona con lo sensible y esto con la sen-

ser y el problema de Dios son inherentes a cada ser según sus posibilidades (no según su deseo). La cuestión de Dios nos lleva a la cuestión del ser y la cuestión del ser humano.

²⁷ En el *De Beryllo* (DB) escribe: *Qui legerit ea que in variis scripsi libellis videbit me in oppositorum coincidentia crebrius versatum.* (DB 1: Quien lee lo que escribí en varios libros, verá que me aplico muchas veces en la coincidencia de los opuestos). Ver NA 4,12: *Istud est, quod per oppositorum coincidentiam annis multis quaesivi, ut libelli multi, quos de hac speculatione conscripsi, ostendun.* (Esto es lo que busqué muchos años por medio de la coincidencia de los opuestos, como lo muestran los numerosos libros que escribí sobre esta idea).

²⁸ *Ad eternum ipsum accedere.*

²⁹ DC 2: *Omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam.* (Toda afirmación positiva acerca de lo verdadero es conjetura).

³⁰ DC I,11,57: *Coniectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans.* (La conjetura es una afirmación positiva que participa en la alteridad de la verdad tal como es). Jocelyne Sfez acota que es la definición más precisa de la conjetura: la conjetura dice algo aun cuando no alcanza la precisión (*L'art des conjectures de Nicolas de Cues* 60, Nota 1).

sualidad; pero el hombre tiene un velo que lo cubre y le impide ver la belleza. Solo Cristo puede mostrar algo en el sufrimiento (ocultación *sub contrario*).

La Palabra de Dios se anonada, la gloria está en la kenosis: es la primera *coincidentia oppositorum* (Tomo I, 78). Se trata, para Von Balthasar, de la *coincidentia oppositorum* que inflama la fe, pero también la entusiasmo. Esta gloria escondida en los opuestos que coinciden incita la fe, tanto la del hombre (*fides quae*: creemos en Dios que se glorifica en la cruz) como la *fides qua* (*credo quia absurdum*). El entusiasmo es la manera de vivir que nace de la fe, o la manera de vivir que provoca la fe.

Conclusión

Para Von Balthasar, el primer acto es recibir (Tomo I, 223). Esto nos lleva al fundamento y a la alegría del ser. Para la teología, es básico que Dios se ofreció en su Hijo y llama en el Espíritu Santo. La experiencia religiosa es la capacidad de percibir la revelación y buscar comprenderla. Además, el hombre se sitúa frente a la forma de la revelación y puede familiarizarse con ella, es decir, llegar a la unidad.

Lo bello es totalizador (Tomo I, 224). La prueba es la armonía que percibe y experimenta el hombre: armonía en sí mismo y armonía con la creación. Para Nicolás, “la armonía máxima y más precisa es la proporción en la igualdad. Pero el hombre en esta vida no la puede oír en su carne”³¹ (*DI*, II, 1, 93).

“La experiencia estética es la unidad de la suprema concreción posible de la forma individual y de la máxima universalidad de su significado o de la epifanía del misterio del ser en ella” (Tomo I, 213). Von Balthasar une la experiencia a un *kairos* con la importancia de reconocer (1Jn 4,2-3). Y sigue: “Se puede y se debe decir que, en la comprensión cristiana del *kairos*, todas las categorías impersonales o semipersonales del mito y de la filosofía se vuelven plenamente personales” (Tomo I, 214).

Cristo es la luz (Tomo I, 214), no como si fuera una representación, un símbolo. Es *la* luz real, es *la* verdad concreta, esto es, identifica el ser. La fe es experiencia, es decir, es personal y, por eso, es ininteligible. Necesita testigos. Entonces, la fe participa de la fe de la comunidad creada desde los Apóstoles

³¹ *Precissima maxima armonia est proportio in equalitate quam vivus homo audire non potest in carne.*

(Tomo I, 273). La fe es experiencia de lo eterno y por eso permanece. La belleza es supratemporal (Tomo I, 216).

En resumen, percibir nos remite al ser humano como *capax Dei*. Y si el hombre es *capax Dei*, entonces es capaz de percibir la presencia de Dios y de participar de la vida divina, o por lo menos es capaz de recibir la participación. Esta capacidad es sacramental: encontrar a Dios, percibir su presencia, es el inicio de la vida real (*initium fidei*). (Tomo I, 27). Hay en eso una teología de la historia. La historia es historia de la salvación; es historia del encuentro de Dios con el hombre, es decir, es historia de la capacidad del ser humano (Tomo I, 454). Así llegamos a nuestro siguiente apartado: la participación.

LA PARTICIPACIÓN

Participar

La percepción nos ayudaba a recibir, a acoger la belleza; pero esta acogida carece de sentido si no hay un paso más: llenarnos de esta belleza. Es lo que llamaremos “participar”.

Participar es un concepto que tiene mucha resonancia platónica.³² Es una palabra que utilizamos mucho sin darnos cuenta de su sentido. La liturgia, por ejemplo, nos invita siempre a participar de los sacramentos, del Reino, de la vida de Dios, etc.³³

Participar es *partem capere*, que significa no tomar una parte, sino ser capaz de una parte o mejor, ser capaz de ser parte. Nuevamente tenemos el tema de la capacidad. Participar es ser capaz de recibir a otro, al otro. Es apertura, pero –en este caso– apertura que permite cierta capacidad de posesión. La participación no es igualarse a otro, sino ser capaz de recibir, de parecerse. Es otro nombre de la *analogia entis*, o por lo menos, es la marca de su posibilidad.

La participación es respuesta y me saca de mí mismo. Ya no vivo: es Cristo quien vive en mí (Ga 2,20; Ga 4,19; 2Co 13,3-9; Tomo I, 206). La fe es participación, porque es salir de sí mismo para vivir en y de Cristo (Tomo

³² Recordemos los ataques de Von Balthasar a los esfuerzos de autores en el ámbito platónico (Tomo I, 78).

³³ Ver mi trabajo “La participación: meditación desde el aporte del Pseudo Dionisio”, 253-254.

I, 208). Los carismas (1Co 13; Tomo I, 210), vida del espíritu, son vida desde la comunidad: individualidad y universalidad se encuentran.

La coincidentia oppositorum

Cada uno de nuestros autores toma muy en serio la *fides quaerens intellectum*, y busca expresar la fe con el respaldo de la metafísica y la filosofía. Nicolás no pretende profundizar una metafísica del ser yuxtapuesta a (o precediendo) una metafísica del existir³⁴; pero la fe es siempre primera, es decir, la relación profunda con el Dios viviente en Cristo, bendito sea por los siglos (*VD, passim*). La coincidencia de los opuestos es entonces un método para aproximarse al deseo de conocer de cerca al Dios providente y expresar en palabras este conocimiento.

Sin embargo, la coincidencia de los opuestos es más que un método. Es vivencia o reflejo de las vivencias de cada autor. Se entiende que la teología positiva no sea suficiente porque es racional y podría transformarse en idolatría (*DII, 26*), que la teología negativa le es superior aunque sigue insuficiente. La única vía es superar el principio de contradicción, es decir, aceptar la coincidencia de los opuestos, porque es el camino que el mismo Dios eligió: la *kenosis* (Tomo I, 78). Nuevamente, hablar de *kenosis* no es entrar en una reflexión racional. Se trata de participar de la *kenosis*, es decir, de tener en nosotros los mismos sentimientos de Cristo Jesús (Flp 2,5).

El logos se condensa (Tomo I, 242). Hablar de condensación significa llegar a lo real: por medio de lo sensible conocemos el amor de Dios. Por otra parte, la encarnación es “condensación”, es decir, *kenosis*. En la *Docta ignorantia*, Cristo es el máximo concreto. Jesús es la teofanía que llega hasta la encarnación (Tomo I, 287). Así nos hace participar en lo imparticipable (Tomo I, 289). Jesús experimenta a Dios en su humildad: es la *kenosis* perfecta. La participación es entonces experiencia.

Toda experiencia es única. La experiencia de María es única y es experiencia humana de Dios. Hay que recordar (Tomo I, 223-224) que la experiencia religiosa es la capacidad de recibir, de percibir la revelación y de comprenderla. Además, el hombre se sitúa frente a la forma de la revelación y llega a familiarizarse: es la unidad. Lo bello es totalizador. También la revelación

³⁴ Sfez, *L'art des conjectures de Nicolas de Cues*, viii.

es *kenosis*. Cristo nos hace participar de su experiencia humilde. María es Israel: es promesa y fe. María es madre (Tomo I, 300). Una persona es madre en su relación con el hijo. La madre es ella misma y su hijo. De allí se entiende que ver-a-Dios es ser-visto-por-Dios. Solo así la fe se abre y crece.³⁵

Von Balthasar retoma este tema de distintas maneras: mirar es dejarse mirar (Tomo I, 338). El yo se conquista en el encuentro con el tú.³⁶ Por eso, el ser es apertura, es des-cubrir. Se podría decir lo mismo del oír: llamar es ser llamado. De allí la importancia del ser-para-otro en la vida, en el matrimonio y en la relación Cristo-Iglesia (Tomo I, 339). Solo Dios es otro, sin ser otro. Es el no otro (*non aliud* de Nicolás).

Al hablar sobre R. Guardini, Von Balthasar acota (Tomo I, 345) que hoy el ver se ha convertido en observar. Las imágenes están sustituidas por aparatos. La forma no es solo corpórea, es proporcionalidad. Lo puramente material no existe. Ver es un encuentro con la realidad. Al ver un objeto, vemos su uso. De la misma manera, al ver al mundo, podemos ver a Dios (Rm 1, 18ss., Tomo I, 347).

Al profundizar el pensamiento de Siewerth (Tomo I, 348), Von Balthasar muestra que la imagen es la base de la palabra. Los sentidos son aperturas al mundo; siempre están despiertos. Por eso, ver es ser visto (Tomo I, 349). Los sentidos son el corazón abierto. Acoger el ver es enajenarse (Tomo I, 350); hay que sumergirse en el fondo del ser (Tomo I, 351). La razón se abre al ser por el corazón. Los sentidos abren el mundo al corazón y el corazón abre el ser a la razón. El otro es indispensable y, para eso, el mirar es ser mirado.

Esta idea de ver-es-ser-visto es fundamental en el Cusano, especialmente en su libro *De visione Dei* (VD). El orante que reza ante el ícono se da cuenta de que el rostro lo mira esté donde esté. Ver al otro que me ve: eso es orar, eso es existir. Soy porque soy visto. Soy (activo) porque soy visto (pasivo). El ser puede existir porque existe en primer lugar de modo pasivo: se recibe. Por eso, el creyente (María especialmente) es el ser en su plenitud. Por eso entendemos que Dios está más allá del ser.

³⁵ Ver también el ejemplo de Abrahán (Tomo I, 301) que retoma la idea del Prólogo (Tomo I, 17).

³⁶ Ver “El asombro” (*supra*).

Así se entiende que Nicolás, quien alababa la vía negativa sobre la afirmativa (*DI* 1, 26) y aseguraba que toda afirmación es conjetura (*DC* 2), llega a la conclusión de que hay algo anterior a la afirmación y a la negación (*NA* 4, 12): Dios que es no-otro, es anterior a toda definición³⁷, a la luz, a todo; es anterior a los transcendentales (*NA* 4, 13). El no-otro es imparticipable y es participado (*NA* 10, 36; *DC* 98). Es indestructible porque es anterior a las esencias.

Conozco las sustancias inteligibles a través de las sensibles por semejanza (por analogía) (*NA* 13, 49). Por ejemplo, el intelecto conoce el frío, pero no se resfría (*NA* 13, 51). Todo se mueve en el tiempo y el tiempo es inmutable (*NA* 16, 75). El tiempo existe antes que todo y es todo de todo. Todo participa de él. La duración es todo en todo (*NA* 16, 76). Todos participan de ella. Entonces el no-otro es participado por la eternidad, la duración o el momento.

Dios no puede ser conocido. Todo lo que viene subsiste por la participación (*NA* 20, 91). Así, la luz es invisible y se conoce cuando se revela en las cosas (Rm 1,19). El alma ve en el espejo todo lo que participa. Hay que aprender a ver lo invisible dentro de lo visible (*NA* 22, 102). Así podemos leer el Génesis: Dios vio que era bueno (*NA* 23, 104). Lo bueno es amable y así, en la creación, todo es bueno y manifiesta la gloria y sabiduría de Dios.

Sin embargo, solo Dios es bueno (Mc 10,18; *NA* 24, 107). Envía su Espíritu y todo es creado (Sal 104,30; *NA* 24,111). El espíritu alcanza todo y crea semejanza. “Crea” porque todo parte de él mismo, es decir del no-otro. En resumen, la coincidencia de los opuestos da el sentido profundo a toda experiencia, en especial, la experiencia cristiana, y por ende, da sentido a la participación.

La analogía entis³⁸

La coincidencia de los opuestos mostró que toda manifestación es no manifestación: revela y vela (Tomo I, 395). En el caso de Dios, sabemos que la distancia es infinita. Por eso, la *analogía entis* es importante y no es suficiente.

³⁷ El título del libro ya es muy sugestivo: *Directio speculantis seu de li non aliud*, que J. Machetta traduce como *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. H. Pasqua prefiere *Le guide du penseur* (*Guía del pensador*). El *speculans* es quien piensa, averigua, investiga (*speculari*) o, como traducción literal, el que mira en el espejo (*speculum*).

³⁸ Ver mi trabajo “Balthasar y el ‘nudo’ de la metafísica de Nicolás de Cusa”, 422ss.

Recordemos el segundo asombro. Cada ente participa del ser y el ser no se agota. Para explicitarlo, Von Balthasar utiliza Rm 1,18ss., texto que también es importante para entender el pensamiento del Cusano. Lo invisible se deja ver a la inteligencia (Rm 1,20).³⁹ Hay una oposición entre lo invisible y el ver (*coincidentia oppositorum*). No es solo una oposición racional, noética (*contradictio*). Se trata de una realidad concreta: las obras muestran al Creador.

El no aceptar ver lo invisible es entonces inexcusable. En cada momento se puede conocer a Dios y “este conocimiento incluye la conciencia de una obligación de oración y adoración”.⁴⁰ Quien no encuentra, tampoco percibe a Dios en su creación y está condenado a devaluar la percepción y rebajarse a nivel de los animales, es decir, a alejarse de la participación en la vida divina, a desvalorizar la participación en la vida humana y comunitaria (Rm 1,24-32).

Dios utiliza la forma mundana (imagen y semejanza), y con ella, remite a la profundidad. Siempre es importante superar el deísmo (Dios crea un mundo cerrado y completo, pero podría crear otro). Además, Dios se compromete con su criatura: es el concepto de Providencia.

La manifestación del Creador se traduce en Nicolás de Cusa por el tema de la *complicatio-explicatio* (Tomo V, 21.589). La *complicatio* es tener todo implícito en sí mismo, es la implicación; la *explicatio* es el despliegue o explicitación. Así, la creación es la *explicatio* de Dios que es la *complicatio* del universo, de la misma manera que la unidad tiene en sí todos los números y estos son el despliegue de la unidad (DI III, 3).⁴¹

Esto significa que Dios no es algo abstracto ni un concepto. Al mismo tiempo, la creación es pura gratuidad y la criatura no le añade nada al Creador porque es nada.⁴² Von Balthasar sugiere varios temas: Dios y la creación son únicos; Dios es uno y la creación es una; es difícil para nosotros entender el

³⁹ Al texto de Rm 1,18ss hay que sumar la descripción de la fe en Hb 11: “La fe [...] es prueba de las realidades que no se ven” (Hb 11,1). “Como si viera lo invisible” (Hb 11,27). Además, recordar 1 Co 15,28: “Dios es todo en todos.” Es de mucha ayuda leer al Cusano en clave de Rm 1,18ss., especialmente el *De possess* (DP) y el *De li non aliud* (NA).

⁴⁰ BJ 1986, Nota en Rm 1,21.

⁴¹ Ver mi trabajo “Alteridad y *Docta ignorantia*. El reto de Nicolás de Cusa”, 239-240.

⁴² *Ibid.*, 240.

no-ser-uno; la distinción entre existencia y esencia es fundamental; la creación no es necesaria; la teología positiva va unida a la teología negativa: revelar está siempre unido a velar (Tomo I, 399).

La criatura aprende, como criatura, que Dios es cada vez mayor, es decir, cada vez más oculto y que se sigue revelando. El misterio es parte fundamental de nuestra vida de creyente y de nuestro ser. El misterio invita a salir de sí (Tomo I, 401). Por eso, la *analogia entis* (bien entendida) es válida: ayuda a salir de sí y expresa la dependencia. Además el misterio obliga a confiar.

Algunos textos del Cusano hacen pensar en un rechazo de la analogía. Nicolás llega a la conclusión de que tenemos que superar las vías afirmativa, negativa y eminente. Desde la *Docta ignorantia*, privilegia la teología negativa (DI I, 26). Sin embargo, “la negación a la cual se opone una afirmación no alcanza la precisión. A la pregunta: ¿Dios es? La respuesta de exactitud más infinita es: ni es, ni no es, y tampoco es y no es”⁴³ (DC 21). Esta es una respuesta conjetural.

Por eso, Nicolás insiste en la coincidencia de los opuestos y, al mismo tiempo, insiste en que debemos recordar que no hay proporción entre la realidad divina y la nuestra (DI I, 1-4; DC 24), que la analogía nunca es identidad, ni siquiera comparación.⁴⁴ La idea de “conjeturas” que utiliza Nicolás de Cusa crece en importancia: “Una conjetura es una afirmación positiva que participa de la verdad en la alteridad en sí”⁴⁵ (DC 57). Por eso, Cristo puede revelar al hombre y a Dios (Tomo I, 408) porque es epifanía de Dios (Tomo I, 370).

La fe

La estética teológica estudia la percepción, y la teología ve al hombre en cuanto participa de Dios (Tomo I, 116): esto es, el dogma primordial. La *fides quaerens intellectum* necesita de un *intellectus quaerens fidem* (Tomo I, 117). A Dios

⁴³ *Quoniam autem omnis affirmatio negationi adversari creditur, hec iam dicta responsa precissima esse non posse... An sit Deus quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est.*

⁴⁴ Ver Von Balthasar, *Teodramática*, Tomo III, 207. El autor recuerda los problemas graves que enfrentó la cristología desde los comienzos con el nestorianismo y el monofisismo.

⁴⁵ *Coniectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans.* Por ejemplo, si vemos a dos hombres, podemos decir que la humanidad participa de una cierta unidad y al mismo tiempo, hay una total alteridad (DC 171).

solo se le conoce a través de Dios (Tomo I, 166). A Dios se le encuentra en Cristo; en él, se encuentra el ser. La filosofía –ya lo hemos visto– relativiza la irrepetibilidad mítica; la teología ordena la historia de salvación en una persona irrepetible (Tomo I, 137). Solo el Hijo único que está en el seno del Padre lo conoce y lo da a conocer (Jn 1,18; Mt 11,27). La conversión a la que llama Jesús es una entrega total y una experiencia de fe. Allí está el hombre concreto en su búsqueda.

De allí pasamos a la experiencia de fe, y esta experiencia es indispensable. La fe, con su iluminación, lleva al hombre más allá de sí mismo: lo hace entrar en la participación de Dios (Tomo I, 167). La fe es encuentro (experiencia) del hombre con Dios. Y experiencia significa respuesta. La fe es la actitud por la cual el hombre se hace receptáculo del contenido divino (Tomo I, 201). La fe es obediencia y es experiencia, es decir, acontecimiento. Es participación en Cristo (Tomo I, 205). Esto significa que el hombre pertenece a Dios en Cristo, así como el sarmiento pertenece al tronco por la savia (Jn 15,4-6).

La fe ayuda a tener una visión unitaria (Tomo I, 427). Permite unir los opuestos: puede ver la *kenosis* y la *doxa* de Dios al mismo tiempo: cruz y glorificación. La cruz es glorificación y, sin embargo, no hace superflua la resurrección. Lo infinitamente grande se une con lo infinitamente pequeño y Dios habla al mundo (Tomo I, 428). Cristo imprime su forma en nosotros (Ga 4,19), y esto significa la unión del infinito con el finito.

Participamos de la armonía fundamental que se extiende a nuestro ser. Lo fundamental es la imagen que es Cristo (Tomo I, 429). Entre finito e infinito, no hay proporción, dice la filosofía (Tomo I, 430). Allí está el tema de la relación entre Dios y la creación, entre el ser y los entes que Nicolás estudia con su concepto de *complicatio-explicatio*.

La visión unitaria no significa algo piadoso, sino algo científico, comprobado: Dios no se puede dividir; pero simultáneamente, el que conoce necesita tiempo para conocer plenamente. Por ejemplo, quien gira alrededor de una estatua puede verla en sus distintos aspectos y dimensiones. Nicolás de Cusa tomó el mismo ejemplo en su *De conjeturis*: quien ve al Papa, no ve al Papa; solo ve un aspecto de su figura. Para verlo, hay que dar vueltas a su alrededor y conocer las distintas facetas (DC 57). Es otra manera de expresar la visión en espejo y enigma (1Co 13,12).

Además, no podemos aceptar una división en la visión de fe. No podemos leer la cruz en contradicción con el ser (Tomo I, 429-430). Para leer todo de manera unitaria, hay que superar la contradicción entre Dios y el mundo sin Dios. Hay que partir del hecho de que si Dios nos da algo que leer, la fe nos ayuda a leerlo; si Dios nos habla, la fe nos ayuda a escuchar. Es otra manera de hablar de la capacidad de participar y de la integración de los opuestos. En consecuencia, la fe es razonable. Además, el ser está en relación con lo concreto; no es solo concepto. La fe le da un valor superior.

En Cristo, Dios es realmente hombre. Esto significa que se adueña de ambas dimensiones. Viene la pregunta: ¿Cómo hablar del ser en términos teológicos y no solamente filosóficos? La teología es concreta, mientras que la filosofía es conceptual. La teología llama a la participación porque es conocimiento y entrega de fe. La filosofía ¿no permite participar? Si así fuera, el asombro sería falso. Y como vimos antes, la teología necesita de la filosofía. Advertimos nuevamente que la *analogia entis* es importante e insuficiente. Permite conocer, participar, y al mismo tiempo, darnos cuenta de nuestros límites.

Al final de su vida, Nicolás de Cusa se da cuenta de que su búsqueda fue importante y vana. Esto le “obliga” a subir un peldaño en su abstracción: Dios es “no-otro”: no es otro que lo no-otro. La teología es ciencia por analogía porque contempla las verdades *per speculum in aenigmate* y con sentido escatológico, mientras que las demás ciencias buscan contemplar directamente, estudiar con los sentidos la verdad o la realidad y producir una explicación ahora y para ahora (Tomo I, 533).

Dios se revela como misterio absoluto, es decir, no es ni análogo ni testimonio al estilo humano (Tomo I, 543). Es autorrevelación del ser y esencia como relación tripersonal. No hay categoría humana que pueda acercarse a eso. Ello significa que estas categorías humanas están sobreelevadas. Si un ser ocupa una jerarquía más elevada, es mejor manifestación de sí, y entonces, esta misma manifestación muestra que el ser se funda en la verdad, la bondad y la belleza.

Lo que está entre el fondo y la manifestación es la medida, y eso es comunicable. Por eso, es verdadero si lo es para otros y es verdadero para otros si lo es para sí (lo mismo se puede decir de lo bueno). Entonces, ¿por qué se da el ser? Toda manifestación supone un fundamento y nada fundamenta el fundamento. Es el poder-ser de Nicolás (*De possess*). El ser es gracia, gratuidad (Tomo I, 544). Nicolás habla de principio no principiado (*De mente, De possess*) y sobre todo

de ‘no-otro’ (*NA*). Desde el comienzo (*NA* 8), remarca que el no-otro es principio del ser y del conocer. Dios resplandece más claramente en el enigma de la luz, es decir, de las cosas sensibles hacia las inteligibles. Así como la vista no ve nada sin la luz, el principio del ser es también el principio del conocer.

Dios está fuera de nuestros razonamientos; la contemplación puede entonces compensar la razón. Contemplación no es visión. La visión distancia de la imagen. La contemplación nos transforma⁴⁶ en la imagen contemplada (Tomo I, 434). Esto significa que debemos dejarnos transformar, confiando en el Dios, Señor de la luz (2Co 4,6). “No soy yo quien saco mis consecuencias de lo contemplado. Lo contemplado mismo, si ha sido realmente visto en sí mismo, saca sus consecuencias en mí” (Tomo I, 435).

Es la dupla querida de Nicolás en el *De visione Dei*: ver es ser-visto, buscar es ser-buscado, es decir, ser-encontrado, conocer es ser conocido (1Co 13,12). Así se reproduce la imagen del Hijo (Rm 8,29). El espejo está superado. La contemplación abarca todo. Esto muestra la unidad de la teología (Tomo I, 437). La teología es el único necesario (Lc 10,42; Tomo I, 495)

La contemplación está en un grado más en el entendimiento. Está por encima de todo razonamiento y de toda inteligencia. Nace de la entrega en un rapto de simplicidad. Es un entender de manera incomprensible. El rapto de Pablo (2Co 12) es el ejemplo clásico y muestra que es posible.

En resumen, Von Balthasar llega a hablar del *universale concretum* que es Cristo universalizado (Tomo I, 490-491). En eso, sigue al Cusano, quien desde la *Docta ignorantia*, (DI III) insiste en ver a Cristo como el *universale concretum*. Para ver, para conocer lo concreto, lo real, tenemos que participar de Cristo (Ga 4,19).

CONCLUSIÓN GENERAL

Hemos dicho que la percepción es fundamental porque abre al hombre a la capacidad máxima: es capaz de Dios. Además, sabemos que la percepción es la

⁴⁶ Transformar es traspasar la forma. Es el sentido etimológico de la palabra griega “metamorfosis”. Ver el sentido que le da San Pablo, en 2Co 3,18 (“somos transformados”) y en Rm 12,2 (“transformaos”).

capacidad de captar lo verdadero (Tomo I, 27). Hemos visto que la participación es también fundamental porque es la activación de todo nuestro potencial, es la aceptación (*ad-capere*: captar hacia algo, con una finalidad) positiva, activa de lo que percibimos.

A modo de conclusión, podemos presentar un paso más: ¿Cómo hacer concretamente el paso de la percepción (pasiva) a la participación (activa)? De la manera de dar este paso no solo depende el crecimiento de la persona como persona, sino también la manera como percibe la realidad y participa de ella. En definitiva, está en juego una definición de la realidad desde la teología. Vamos a seguir preguntando a nuestros dos autores en su encuentro.

Von Balthasar describe la contemplación de la belleza (Tomo I, 16-17). Para el cristiano, toda belleza y gloria es epifanía, revelación de los fundamentos del ser. Esto significa que hay analogía con la autorrevelación del Dios escondido, y en esta revelación Cristo es el centro (Tomo II, 13). Cristo nos revela que “el Dios inaprensible quiere ser conmigo, para mí, en mí” (Tomo II, 13). Por eso, toda belleza creada se orienta hacia el Dios que se anonada por amor (es la *kenosis*) (Tomo II, 14). La epifanía no es irradiación platónica. Es presencia libre (Tomo II, 15). Es importante captar la libertad de Dios y del hombre-Dios, es decir, relacionar libertad y obediencia (Tomo II, 27).

El cristiano ve la belleza del mundo, pero no la ve como la ve el mundo (Tomo IV, 30). Ve el mundo como epifanía de la divinidad del hombre, como libre gracia del Creador (Tomo IV, 26). Por eso, toda verdad es más profunda de lo que el hombre puede darse cuenta (Tomo IV, 27). “La metafísica presenta ya de una forma personal al hombre constitutiva y radicalmente orientado a los divino” (Tomo IV, 27-28). Por eso, el cristiano se esfuerza por conciliar metafísica y teología, busca armonizar el pensamiento de la razón y de la fe.

H.U. von Balthasar y Nicolás de Cusa tienen el mismo proyecto fundamental. La metafísica y toda búsqueda (filosófica y teológica) no pueden separarse de la experiencia concreta y sensible (Tomo IV, 31). Von Balthasar parte de lo bello y de Dios: solo Dios puede conocer a Dios. El Cusano expresa siempre su necesidad de ver la totalidad, de expresar el nombre de Dios y, al mismo tiempo, de buscar una representación contracta del absoluto (Tomo IV, 32); quiere “convertir en expresiones cristianas toda la cosmovisión transmitida filosóficamente” (Tomo IV, 311); asume “el encuentro de Dios a través del cosmos en cuyo corazón injerta su propia revelación de Dios” (Tomo IV, 319).

Entonces, Nicolás puede repetir en todos sus libros que Dios es todo en todos (1 Co 15,28; Si 43,27; Tomo IV, 311.317). Podemos proclamar que Cristo es la síntesis de toda filosofía. Así, Dios es y será incomprendible: es no-ser y de la nada emerge el mundo; Dios se revela escondido. Dios es el absoluto ser-otro y se revela en lo compuesto de contrastes y de contradicciones (Tomo IV, 311-312). Muchos han buscado y buscan unir filosofía y teología (Tomo I, 479).

La teoría de los *logoi spermatikoi* fue un primer ensayo que recuerda que Dios actúa libremente por medio de la gracia (Tomo IV, 34). Sin embargo, “solo un consciente *non-sapere*, una docta ignorancia (Cusa), un *comprehendere* incomprendible (Anselmo) es digno del filósofo” (Tomo V, 512).

Para el Cusano, es importante el concepto de *complicatio-explicatio* porque dice más que la analogía: es identidad con diferencia (Tomo V, 413). Nicolás pone una similitud entre el espíritu creador de Dios y la fuerza creadora del hombre. Esto significa que el hombre es cocreador. No solo es causa segunda de la creación; está presente en la causa prima (Tomo V, 418). El hombre es entonces un *secundus deus*⁴⁷ (Tomo V, 225.268.277).

Von Balthasar acoge los términos “atrevidos” de Nicolás. Éste ya había hablado del “Dios ocasionado”, de “toda criatura es como una infinitud finta o un Dios creado”⁴⁸ (*DI* II, 2,104). En el *De beryllo* (*DB*), acota que “el hombre es medida de las cosas”⁴⁹ (*DB* 6) y puede proclamar que “el hombre es un segundo Dios”; porque “así como Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, el hombre es creador de los entes racionales, formales y artificiales”. Hay una semejanza (*similitudo*) entre el actuar de Dios y del hombre porque “éste crea semejanzas de las semejanzas del intelecto divino”⁵⁰ (*DB* 7). “Semejanzas de semejanza”: el hombre, segundo dios, sabe que sabe algo y sabe que nunca llegará a la plenitud del saber.⁵¹ Sin embargo, la producción

⁴⁷ Ver mi trabajo “Balthasar y el ‘nudo’ de la metafísica de Nicolás de Cusa”, 429-430.

⁴⁸ *Deus occasionatus ... omnis criatura sit quasi infinitas fnita: aut deus creatus.*

⁴⁹ *Hominem esse rerum mensura.* Esta misma idea es el punto de partida de otro libro del Cusano: *Idiota. De mente* (*DM*) (por ejemplo, *DM* 1,57; 9,125).

⁵⁰ *Hominem esse secundum deum. Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formalium artificialium... Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus.*

⁵¹ Flasch, *Nicolás de Cusa*, 110.

de conceptos, la actividad artística y artesanal eleva al hombre y pone todo el mundo de la cultura como tema de la filosofía⁵² y de la teología.

En resumen, hay que dejar ser el ser, porque en él converge todo poder, toda luz y toda gracia. Cada ente es parte integral y perfecta en su orden (Tomo I, 569-570).⁵³ ¿Cómo diferenciar a Dios y el mundo? Es el gran misterio: el ser le gana a la nada. En Dios, es plenitud. El ser no se afirma contra la nada porque la nada es nada. El ser no tiene límites. La plenitud es pura potencialidad (es el *possest*) y libertad pura: es pura donación.

En la Biblia, Dios sale al encuentro del hombre, pero no hacia otro ente, sino porque es el ser absoluto que se da. Dios es absolutamente otro cuando es *non-aliud* porque está todo en todos (1Co 15,28). Por eso, es importante la *analogia entis* bien entendida (Tomo V, 571-575). Es imposible estudiar la forma con anterioridad al acto: “Solo podemos ver lo que es a partir de lo que hace” (Tomo I, 471).

Por eso, es imposible entender a Dios porque es potencia y acto puros. Nicolás desarrolla este tema extensamente en varios libros (*De mente, De possest, De li non aliud*). El testimonio es parte de la forma; no le es exterior. Esto ayuda a clarificar el ser en cuanto historia (Tomo I, 471).

En fin, ¿qué es la realidad? ¿Pueden la teología y la filosofía ayudarnos a encontrarla, a vislumbrarla? Realizar el ser es ponerse voluntariamente a disposición de Dios (Tomo I, 576), así como el Hijo se hizo obediente hasta la muerte. La percepción es la capacidad de recibir la verdad. Esto significa que hay interrelación entre sujeto y objeto. La verdad irradia, es decir, se hace subjetiva para el sujeto.

La totalidad es primera (Von Balthasar), la unidad es primera (Nicolás). Nuestros autores han hecho esfuerzos gigantescos y admirables. Nicolás se esmera en expresar a Dios y nuestra fe con la ayuda de la metafísica y de la filosofía. Von Balthasar supo entender el esfuerzo del Cardenal y le añadió la importancia de lo bello. Quizás Von Balthasar toma la delantera porque da

⁵² Ibid., 133.

⁵³ Ver *DIII*, 12,169: *Non enim appetit homo aliam naturam sed solum in sua perfectus est.* (El ser humano no desea otra naturaleza, sino sólo ser perfecto en la propia).

mucha importancia a la contemplación. Contemplar es la mejor manera de percibir: es percibir participando de lo percibido, es el asombro pleno. ¿No es allí acaso donde nace la teología?

BIBLIOGRAFÍA

- De Cues, Nicolas. *Du non-autre. Le guide du penseur*. Traducido por H. Pasqua. Paris: Cerf, 2002.
- De Cusa, Nicolás. *Acerca de la docta ignorancia. Libro primero: Lo máximo absoluto* (2a. ed.). Introducción, traducción y notas Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- _____. *Acerca de la docta ignorancia. Libro segundo: Lo máximo contracto* (2a. ed.). Introducción, traducción y notas Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo. Buenos Aires: Biblos, 2004.
- _____. *Acerca de la docta ignorantia. Libro tercero: Lo máximo absoluto y a la vez contracto*. Traducción y notas de Jorge Machetta y Ezequiel Ludueña. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- _____. *Acerca de lo no-otro o de la definición que se define a sí misma*. Traducción Jorge Mario Machetta, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- _____. *Diálogos del idiota. De possess. La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. Pamplona: Eunsa, 2001.
- _____. *El juego de las esferas (De ludo globi)*. Introducción, traducción y notas de J. Rafael Martínez E. México: Colección Mathema-UNAM, 1994.
- _____. *La visión de Dios*. Traducción e introducción de Ángel Luis González. Pamplona: Eunsa, 1994.
- _____. *Un ignorante discurre acerca de la mente*. Traducción de Jorge M. Machetta. Introducción de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Notas del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- _____. *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría I y II*. Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Flasch, Kurt. *Nicolás de Cusa*. Barcelona: Herder, 2003.
- Hubert, André. "Alteridad y *Docta ignorancia*. El reto de Nicolás de Cusa." En *Alteridad y misterio a la luz de la confluencia de fuentes y griegas y latinas*

- en *Buenaventura, Alberto Magno, Nicolás de Cusa y Juan de la Cruz*, por A. Meis, A. Hubert, J. A. Pachas y J. F. Pinilla. *Anales de la Facultad de Teología*, Vol. LIX (2008): Cuaderno 1/1, 193-246.
- _____. “Balthasar y el ‘nudo’ de la metafísica de Nicolás de Cusa.” *Teología y Vida*, Vol. L, Nos. 1-2 (2009): 421-432.
- _____. “La participación: meditación desde el aporte del Pseudo Dionisio.” *Teología y Vida* Vol. LII (2011): 253-268.
- _____. “Negatividad y positividad en el *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa.” En *La cuestión del ser en H.U. von Balthasar, Nicolás de Cusa y Juan de la Cruz*, por A. Meis, A. Hubert y J. F. Pinilla. *Anales de la Facultad de Teología 2. Suplementos a Teología y Vida*, 149-220. Santiago: PUC, 2011.
- _____. “No hay ciencia sino del hombre.” En *Temporalidad, interacción y dinamismo cultural. La búsqueda del hombre*, editado por A. Hubert, J. A. González y M. Pereira, 529-556. Antofagasta: Ediciones Universitarias UCN, 2011.
- Institut für Cusanus-Forschung an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier, *Cusanus Portal*, www.cusanus-portal.de.
- Machetta J. “La ontología de lo creado.” En *Acerca de la Docta ignorantia. Libro segundo: Lo máximo contracto*, por Nicolás de Cusa, 121-129 (2a. ed.). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta, Claudia D’Amico y Silvia Manzo. Buenos Aires: Biblos, 2004.
- Martínez, J. Rafael. “Introducción.” En *El juego de las esferas*, Nicolás de Cusa, 7-45. México: Mathema, 1994.
- Sfez, Jocelyne. *L’art des conjectures de Nicolas de Cues*. Paris: Beauchesnes, 2011.
- Von Balthasar, Hans-Urs. *Gloria*. Vol. 1 (2a. ed.). Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.
- _____. *Gloria*. Vol. 2 (2a. ed.). Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.
- _____. *Gloria*. Vols. 3 y 4. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.
- _____. *Gloria*. Vol. 5 (2a. ed.). Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.
- _____. *Gloria*. Vol. 6 (2a. ed.). Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- _____. *Gloria*. Vol. 7 (2a. ed.). Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.
- _____. *Teodramática*. Vol 1. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.

- _____. *Teodramática*. Vol 2 (2a. ed.). Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- _____. *Teodramática*. Vol 3 (2a. ed.). Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.
- _____. *Teodramática*. Vol. 4. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995.
- _____. *Teodramática*. Vol. 5. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.
- _____. *Teológica*. Vols. 1 y 2. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.
- _____. *Teológica*. Vol. 3. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998.
- Wilpert, Paul. *Nikolaus von Kues. Werke*. 2 vols. Berlin: de Gruyter, 1967.