



LA VERDAD EN LAS IMÁGENES Y EN LAS PALABRAS

3ª Ponencia del XIII EFCSM 2018

P. Ricardo Aldana

P. Ricardo Aldana, Siervo de Jesús, es profesor en Granada del *Instituto Lumen Gentium*, además de profesor de los seminarios de Granada y Córdoba. Estudió Filosofía en la Ciudad de Puebla (México), donde ejerció también enseñanza universitaria. Es licenciado en Teología, con especialidad en Sagrada Escritura. Traductor y gran conocedor de la obra de Hans Urs Von Balthasar y Adrienne von Speyr.

© 2018. Fundación Maior

Con el ánimo de facilitar la difusión de los contenidos del Encuentro se permite la reproducción total o parcial de los textos de la presente publicación con tres condiciones:

- Citación de procedencia.
- Aviso previo a la Fundación Maior, que permita autorizar la reproducción.
- Exclusión de todo fin de lucro.

LA VERDAD EN LAS IMÁGENES Y EN LAS PALABRAS

Con frecuencia escuchamos hablar del exceso de imágenes en el mundo actual, y del abuso de la palabra, en las redes sociales, por ejemplo. Pero al mismo tiempo se pueden constatar ejemplos de lo contrario, de una tendencia al desprecio de las imágenes, pues desaparece su importancia o significatividad, hasta el punto de que hoy podemos deformar las imágenes sagradas o artísticas, las que más deberían ser consideradas únicas e intocables, sin que parezca haber límites a esta operación. Por eso puede decir Karl Barth que el nuestro es un mundo sin imágenes, porque éstas, por más abundantes que sean, han dejado de ser significativas, es decir, visibilización de una verdad¹. Si en la antigüedad la obra de arte era inseparable del santuario religioso y por eso era única, como admite todo hombre de sensibilidad, incluso un marxista como Walter Benjamin, y si esta convicción ha permanecido hasta nuestros días en la sensación de los verdaderos artistas (es decir, no en primer lugar comerciantes), de que cuando trabajan obedecen a instancias superiores, hoy más bien se difunde un trato con las imágenes que permite la arbitrariedad del espíritu sobre la obra visible o audible, como si carecieran en absoluto de espíritu propio. El caso de Benjamin es paradigmático: si como hombre de gran sensibilidad artística sigue experimentando la religiosidad de la obra artística, como filósofo marxista tiene que prever la desaparición de la obra única en la socialización de lo que antes era propio de un individuo inspirado.

Con la palabra sucede algo análogo: se multiplican las posibilidades de proferir palabras y de comunicarse a través de los medios electrónicos; pero al mismo tiempo la palabra ha perdido su valor. Cuando podemos decir cualquier cosa, sin tener que responder de nuestras palabras, hemos llegado a una situación en la que la palabra ya no tiene peso. Según Federico Nietzsche, cuando en la Edad Media uno se jugaba la vida al decir su pensamiento, había un pensamiento vivo, mientras que en nuestros tiempos liberales, cuando se puede decir lo que sea sin que haya consecuencias, el pensamiento está muerto.

Esta situación hace que nuestro tema, el de la verdad en las imágenes y en las palabras, sea especialmente oportuno. Hans Urs von Balthasar lo ha tratado de modo muy original, al mismo tiempo que en diálogo con la tradición filosófica antigua y moderna, en la tercera parte de *La verdad del mundo*, que tiene como título “La verdad como misterio”². La ubicación del tema de la imagen y de la palabra precisamente dentro de la exposición acerca del carácter misterioso de la verdad es decisiva. Es precisamente lo que permite valorar tanto las imágenes como las palabras

¹ Las dudas sobre la importancia de la sensibilidad son más amplias en la historia del pensamiento moderno. Una página de Romano Guardini que resume el cambio de mentalidad respecto de los sentidos: La filosofía antigua decía: “No hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos”. Esta frase tuvo originariamente una significación muy rica, en correspondencia con la manera como el hombre vivía y pensaba su propio ser. Poco a poco, sin embargo, fue reduciéndose a significar que los sentidos captan las cualidades materiales que luego el entendimiento elabora, formando con ellas conceptos. El significado auténtico de este principio quedó, con ello, reducido, pues los sentidos a los que se refería eran los sentidos plenos, los sentidos humanos. En consecuencia, en nuestra época «las imágenes ya no cuentan en nuestra existencia: las imágenes que eran objeto de contemplación, han sido sustituidas por aparatos, y los ritmos vivientes del tiempo dividido» (*Los sentidos y el conocimiento de lo religioso*). El hombre enferma necesariamente, pues su esencia íntima no puede vivir sin imágenes. Se dirá que es al contrario, que hoy el mundo de la imagen se ha potenciado mucho más. Pero precisamente la abundancia de imágenes habla contra su significatividad: si una película no contiene nada significativo, se pueden ver tres o cuatro seguidas. Si, en cambio, una película está cargada de significado, es suficiente.

² *Theologik I. Die Wahrheit der Welt* 143-200.

sin reducir toda la verdad a ellas. No se puede decir que ni las unas ni las otras sean la verdad, pero sí que son mediación de la verdad porque la contienen sin identificarse con ella. Esto es lo que hay que exponer ahora.

Que la verdad se conozca realmente, pero que se conozca finalmente como misterio, significa que la verdad nunca es poseída por el hombre mediante su conocimiento, o mejor, que se conoce mediante una unidad del hombre con la verdad que nunca es identidad, de modo que esta unidad es posible gracias a la dualidad entre mi espíritu y la verdad. Por eso tengo la verdad sólo en la medida en que la verdad me supera y me tiene a mí. Se posee en el modo de la no posesión. Aquí tenemos que recordar la noción bíblica de verdad, que acerca decididamente el acto de conocer al acto del amor que une sin destruir la diferencia.

Esta unidad con la verdad, que se da sólo en la no identidad con ella, es decir, en una permanente dualidad entre el espíritu humano y la verdad, es precisamente lo que se constata cuando se estudia la presencia de la verdad en las imágenes y en las palabras. Como en la gran tradición filosófica, H. U. von Balthasar reconoce en todo momento que el conocimiento intelectual de la verdad está condicionado por lo sensible. Como Santo Tomás de Aquino, sostiene que el objeto adecuado del entendimiento humano es el ser del ente creado, más precisamente del ente material. El hombre conoce yendo de lo sensible a lo inteligible, sin que al llegar al nivel espiritual de la inteligencia de las cosas lo sensible pueda ser olvidado. En efecto, según el Aquinate, citado por Balthasar, «nuestro conocimiento natural se puede extender hasta donde es conducido por las cosas sensibles»³.

El conocimiento, por tanto, es siempre sensible y es siempre inteligible-espiritual: lo sensible desaparece en el concepto, necesariamente, pero lo conceptual es irreal sin lo sensible. O, como dice Karl Barth, el hombre antiguo, sabía lo que hoy ya no sabemos, que no hay nada puramente sensible y no hay nada puramente espiritual. En la Biblia se puede constatar que la separación entre lo sensible y lo inteligible es fruto del pecado.

Notemos, finalmente, que el método de Balthasar privilegia una consideración polar del conocimiento, que se corresponde con la metafísica de la diferencia real entre el ser y la esencia. Este principio de la diferencia real, que parece reservado a los tecnicismos de los filósofos de profesión (si es que tal cosa es posible), posee en el fondo una evidencia que lo hace asequible a todos cuando no se reduce a una postura de escuela, sino que se permanece en la inmediatez del conocimiento de las cosas: las cosas de este mundo son si ser el ser. O más próximos a nuestra experiencia: yo soy no significa que sólo yo soy, o que yo soy todo. Yo soy significa que yo no soy todo, que hay aparte de mí algo que también es. Y como no puedo identificarme con el ser, tampoco ninguna cosa de este mundo puede ser identificada con el ser, porque sería la única que existiera. Sólo Dios es ES, dice San Agustín. Las criaturas de Dios no somos el ser, sino que participamos en él.

La vitalidad de la filosofía, para Balthasar, depende de esta diferencia real entre el ser que está en las cosas y la cosa misma que participa del ser. Y se comprueba esta vitalidad en nuestro caso y tema: si polaridad es una unidad que requiere la diferencia para mantenerse como unidad, la polaridad entre ser y esencia da lugar a las polaridades que constituyen la esencia de las imágenes y las palabras. En palabras de Balthasar, “lo inesencial” del flujo de las imágenes o del torrente de palabras que se pierden entre los sonidos del mundo, no las hace inútiles porque al mismo tiempo que “lo inesencial” se da “lo significativo”. La imagen se pierde, la puesta del sol queda atrás y da

³ S Th q. 12 a. 12c.

lugar a la oscuridad, y como ella también el movimiento de la bailarina, la melodía del piano, el plano grandioso de un monumento histórico, pasan si no son recogidos como algo significativo que permanece⁴.

Esta polaridad de “lo inesencial” y “lo significativo” es inseparable de la polaridad entre lo sensible y lo inteligible, la imagen y el concepto, lo particular y lo universal, lo personal y lo comunitario. Por ahora, sólo subrayamos la presencia en el método de nuestro autor de estas dualidades que constituyen la unidad entre el hombre y la verdad.

Por todo esto, es esencial la mediación de las imágenes y de las palabras. De ahí la oportunidad de nuestra cuestión: ¿cómo reside la verdad en las imágenes y en las palabras? Nos detenemos primero en la imagen, en seguida en la palabra.

La verdad de las imágenes

El título “La verdad como misterio”, decíamos, indica ya la relación fundamental entre imagen y significado, la de una libre (al menos *voluntas ut natura*, cuando todavía no *voluntas elicit*) manifestación de la verdad en la imagen que aparece y que remite a la esencia que no aparece, en una misteriosa relación entre «das Wesenlose», lo inesencial de la imagen y «das Bedeutende», lo significativo. Balthasar describe este proceso, como lo ha hecho ya en la primera y segunda parte de su ensayo, como movimiento de entrega del objeto de conocimiento al sujeto que lo conoce, y como movimiento de noble acogida del objeto en el espíritu del que conoce. La imagen puede ser significativa por los dos movimientos, el primero en el que la esencia íntima de algo se exterioriza en la imagen, exponiéndose a la interpretación del sujeto, y el segundo por el que la interpretación presta su calidad espiritual al significado de la esencia. Tiene entonces lugar «la transformación de las imágenes en un significado» (146). La imagen cumple así su tarea mediadora entre la esencia significativa de las cosas y la interpretación justa y amante del significado objetivo. La imagen es inesencial, pasajera, vacía; y, sin embargo, en su inesencialidad, llena de significado, porque trasmite lo que no es suyo: la esencia y la existencia de la cosa de la que es imagen. Don Quijote de la Mancha no existe, es un producto de la imaginación de Miguel de Cervantes; pero, ¡en buena hora se ha puesto a imaginar el gran escritor! ¡Cuántas cosas significan las imágenes, las historias de su personaje!

Por lo mismo, al referirse a la imagen, Balthasar usa con preferencia la palabra “aparición”, en alemán “die Erscheinung”, que podría traducirse como “el fenómeno”; pero nuestro autor subraya en su exposición el carácter de acto o movimiento desde la esencia a la imagen, por lo que hay que preferir “aparición”, en correspondencia con el verbo “erscheinen”, “aparecer”. La imagen es la aparición, siempre fugaz, de la esencia de las cosas. Pero la aparición y lo que aparece no se identifican, la imagen no es la esencia. O dicho de otro modo: la esencia de las cosas no aparece sino en lo que no es ella misma, en la imagen. Las cosas significativas para todos los hombres que encontramos en Don Quijote, no se identifican con este Caballero andante, pero en él se ponen de manifiesto.

⁴ Un caso especial es el de la fotografía, como intento de conservar la imagen pasajera. Según Walter Benjamin, de nuevo, un intento casi siempre fallido, sobre todo porque la perfección técnica de las cámaras hace que lo significativo desaparezca en la impresión que retrata el momento como se veía, lo que la coloca en un pasado objetivamente ya irrelevante.

El movimiento de la esencia que aparece en la imagen, sin embargo, no ocurre mecánicamente, no se impone al sujeto que ve la imagen y comprende el significado. La imagen atrae al sujeto, e invita a su espíritu, más aún, le exige ponerse en juego, porque si el espíritu humano está despierto, «está habituado a buscar el sentido. Porque nuestro espíritu es de tal factura que siempre ya ha interpretado el mundo de las imágenes en el sentido de una totalidad de significado» (147), lo que significa que vemos las cosas siempre en una profundidad y según una perspectiva que no vienen de la imagen, sino de nuestro propio espíritu. Por eso, la imagen no es propiamente el objeto de la percepción, sino «una totalidad de la figura [Gestalt] que es más que el mero contorno de la desnuda aparición» (148). No vemos imágenes, vemos cosas, realidades concretas con un significado, gracias a las imágenes. Y para esto, la imagen en la que una esencia se expone a nosotros ha de ser acogida en nuestro conocimiento espiritual, ha de ser nutrida por nosotros mismos, por nuestra experiencia del ser y por nuestra luz intelectual que reconoce el significado. Este proceso no es reflexivo, es espontáneo cuando la imagen ha llegado a nuestros sentidos como mediación para «introducirse desde la interioridad del sujeto en la interioridad del objeto» (148).

Como todas las dualidades de nuestro modo de conocer, la dualidad de imagen inesencial y esencia significativa corre es delicada. Puesto que la dualidad no se impone, porque es un movimiento de entrega y de aceptación, corre el peligro de no ser afirmada por parte del hombre, con lo que la dualidad no llevaría a la unidad de la verdad, sino a la duda escéptica⁵. Esta podría ser duda más directamente duda sobre la imagen o duda sobre el significado. El esteticismo, es la fascinación por las imágenes que aísla la imagen del significado y la vuelve irreal. Las imágenes son fascinantes por su capacidad de significar; uno puede admirar imágenes cuyo significado no comprende pero sabiendo en todo caso que algo significan. Más aún, de la mayor parte de las imágenes que percibimos y nos atraen no podríamos dar cuenta clara de su significado. Pero sabemos que significan y ese juego es el que fascina. El esteticista, en cambio, no puede negar que hay un significado en la imagen, pero se esfuerza en no tomarlo en serio, y se deshace de él quedándose con la satisfacción que le produce la imagen. Esto es lo que ocurre en la multiplicación de imágenes que no comprometen con un significado. Por eso se ven tantas películas que no se volverían a ver, lo contrario que ocurre con las imágenes significativas⁶. Pero puede darse la distorsión contraria de la relación entre imagen y significado, la que elige el significado y desprecia la imagen. Es lo que tiene lugar en el pensamiento simbólico que se enclaustra en lo espiritual dejando lo sensible atrás como mera ocasión de la idea espiritual. Balthasar menciona dos modos el simbolismo psicológico de los arquetipos, en donde las imágenes no son sino indicación de lo que siempre ha estado ya en el sujeto, de modo que no tienen valor en sí mismas, y el idealismo metafísico, que considera la imagen como algo a superar en el desarrollo del espíritu. Por la vía de los arquetipos, por ejemplo, los mitos antiguos o el arte moderno dejan de ser la aparición de un misterio de enorme belleza para no ser más que manifestación del estado subjetivo del que los produce o del que los contempla. Hemos padecido en Madrid no hace mucho una puesta en escena del Don Juan Tenorio, de José Zorrilla, en la que no se manifestaba el misterio al que señalaba el poeta, el de la posible salvación de un pecador impenitente, sino que todo se reducía a la denuncia del problema del culto al machismo. Si éste es un elemento de la obra, su significado es mucho más hondo. Por la vía del idealismo filosófico, las imágenes se disuelven en explicaciones que las sustituyen, como cuando la crítica literaria niega la

⁵ Ferdinand Ulrich ha observado que “dual” y “duda” tienen la misma raíz, **dwo*, en todas las lenguas indoeuropeas.

⁶ Es claramente el problema de pornografía, que quita al cuerpo humano y a la sexualidad el significado que posee, de modo que las imágenes se producen con el fin explícito de aislar al sujeto en el placer venéreo incommunicable.

belleza inagotable, por ejemplo, del teatro español del Siglo de Oro, y lo explica como el fenómeno transitorio de una época.

Pero el desprecio de las imágenes en favor de lo conceptual-intelectual no se sostiene por tiempo indefinido, y da lugar a lo contrario, a la ebriedad de una «mística de las experiencias», para la que la «irrealidad es la forma de la existencia» (150). Y, a su vez, el esteticismo que no quiere saber de significados produce pronto la hartura, el aburrimiento de las experiencias agotadas, con lo que se huye a una soledad creciente con su pseudo-misterio del sinsentido. En ambos casos se ignora «la esencia de la verdad como revelación que aparece del ente que no aparece» (ibid.), y no se puede establecer la relación entre la aparición y lo que aparece. Escuchemos una síntesis de lo expuesto:

«La verdad no reside en las apariciones como tales, porque ellas sólo son interpretables como llenas de sentido si se escoge el punto de referencia detrás de ellas. Pero la verdad no reside detrás de apariciones, porque el puro trasfondo no aparece; es lo indescubierto. Sólo puede ser encontrado en un medium móvil entre la aparición y lo que aparece. Sólo en la relación entre ambos, el misterio vacío que no evoca ninguna interpretación deviene un misterio lleno y se puede llenar siempre de nuevo, un misterio que se puede interpretar. La interpretación [Deutung] del objeto por parte del sujeto presupone el significado [Bedeutung] del objeto para el sujeto. El objeto adquiere significado tan pronto comienza a exponerse [ausdeuten] al aparecer. Lo que se interpreta es la esencia del objeto, la cual no aparece; aquello con lo que se interpreta es la aparición, el mundo de las imágenes» (152).

La imagen, entonces, no se puede reducir a símbolo de otra cosa. Es, insiste Balthasar, una expresión originaria, una creación del ente que se expresa en ella en un juego sorprendente en el que lo superficial de la imagen revela la profundidad de la esencia, sin apropiarse la imagen de esa profundidad, y sin que ésta pueda darse de ninguna otra manera que no sea la imagen. «Lo que la imagen no es, es precisamente es lo que hace posible su esencia como imagen: el poder del ser de darse por sí mismo una imagen» (154). Y puesto que en cada cosa el ser es más grande que la esencia, queda garantizado que la emisión de imágenes es inagotable.

La imagen es, por todo lo anterior, no la verdad de las cosas, pero sí irradiación de la verdad de las cosas, sin la cual no hay verdad. Quizás se ha podido captar en toda la exposición que el lenguaje y el hilo argumental están siempre muy cerca de lo estético. Efectivamente, si el texto de nuestro autor es anterior a los años 60, en los que escribió su *Estética teológica*, donde estos temas aparecen muy desarrollados, sobre todo a nivel teológico pero también en su valencia metafísica, la dimensión estética acompañó siempre su pensamiento. Aquí nos interesa el momento en el que se relaciona la verdad con la belleza. Si se ha hablado de la imagen como expresión del ente en la que su verdad se irradia, «el nombre de esta propiedad de la verdad irradiante, dominadora por medio de su resplandor, de su indivisibilidad, de su completa capacidad expresiva, no es otro que el de belleza» (155-156). «La belleza es la irradiación activa e inexplicable del centro del ser hacia la superficie expresiva de la imagen... Es lo que da la verdad el carácter permanente de una gracia. Algo de esta gracia se adhiere a toda verdad que es una aparición original del ser. Falta esta gracia a la verdad meramente lógica, abstraída expresamente del ser y cuyo contenido de verdad es del todo finito y controlable, la verdad de una relación producida por hombres, pero no de una expresión original de cosas realmente existentes» (156). La percepción de lo bello, nos dice el autor en un artículo de 1957, se da cuando lo sensible hace aparecer lo inteligible en el acto de autosacrificio por el que lo sensible desaparece para que se

afirme lo inteligible. Pero este doble movimiento de aparecer desde la profundidad y de desaparecer en ella no se da en la sucesión del primero y el segundo, sino que son simultáneos, o, como ya se ha dicho, la imagen es el centro móvil que permite la captación de la verdad, por lo que se puede decir que las imágenes son verdaderas porque remiten a lo que está más allá de sí mismas y que, sin embargo, aparece en ellas: al misterio que albergan y ocultan.

Como se puede ver, volvemos siempre a encontrar la idea de que la verdad, que es estable, se da a conocer sólo porque es móvil. Si desde el ser de las cosas surge el movimiento de la verdad en la imagen como aparición, la imagen misma “sucumbe”⁷, por decirlo así, en un movimiento complementario al anterior, para que se exprese la esencia, que, sin embargo, sólo habla por medio de la imagen. Por eso la imagen, como manifestación de la verdad, es revelación de un misterio que sigue siendo misterio.

El segundo movimiento, por el que la imagen, en actitud de servicio, se disuelve para que la esencia sea captable, es una “renuncia de la imagen a sí misma como un *ser-para-sí*, en favor de la realidad importante” (162). Dicho movimiento se puede describir como paso de la imagen al concepto, en el que el ente se desvela como verdad ontológica. Pero el movimiento por parte del ente se da incluso aunque no haya un sujeto capaz de percibir su verdad que así se anuncia. De hecho, la manifestación de la verdad desde el ser y la esencia de las cosas es mucho más grande que lo que los hombres podemos captar. Y el medio de expresión de toda esta consistencia ontológica, muchas veces superior a nuestra capacidad gnoseológica, es siempre la imagen. Balthasar reconoce aquí, de nuevo, la reciprocidad: si la imagen es pobre ontológicamente respecto de la esencia, ésta es pobre como capacidad de expresión y depende del todo de la imagen, a cuya capacidad de aparecer entrega sus funciones como verdad. Y esta pobreza implica la renuncia a querer expresarse por sí misma sin la imagen. “En el hecho de que la esencia se puede externar en las apariciones reside su poder, en el hecho de que no puede revelarse sino apareciendo se ve su dependencia. De entrada, puede quedar por ver si este condicionamiento debe ser interpretado como un signo de su potencia o de su impotencia respecto del ser... Pero como sea, en todo caso corresponde a la renuncia de la aparición para remitir a la esencia una renuncia más original de la esencia a su *ser-para-sí* autónomo e incomunicado” (164-165).

El doble movimiento del que hablamos, de la esencia a la imagen y de la imagen a la esencia, pertenece al ente en cuanto objeto de conocimiento. Por parte del sujeto que conoce, nos dice nuestro autor, se da el doble movimiento correspondiente, bien conocido por la tradición aristotélico-tomista. Ya hemos mencionado el paso de la imagen al concepto. Tiene lugar mediante el proceso llamado abstracción, por el que las características particulares de la imagen son dejadas de lado y para que quede sólo la esencia universal de lo percibido. Ahora bien, la abstracción no es conocimiento de la verdad sin el movimiento complementario de la llamada “conversión a la imagen” (*conversio ad phantasma*), por el que la esencia universal es conocida sólo en relación con la imagen concreta. En la primera parte de su libro, Balthasar ha explicado ya que el espíritu humano sólo puede llegar a sí mismo renunciando a sí mismo, dejándose invadir por el mundo mediante las imágenes que le ofrece, en actitud de servicio que recoge la entrega de la verdad de las cosas. Así, uno se encuentra a sí mismo sólo en ese servicio a lo ajeno que llamamos conocimiento, y que es un sacrificio de la propia interioridad. Ahora vemos que este sacrificio de la propia intimidad en la apertura al mundo se completa con el sacrificio complementario: la renuncia al mundo así conquistado, porque sólo así, en el retiro de la propia intimidad, lo que se ha recibido del mundo vuelve al propio yo como acto completo de conocimiento. En efecto, éste

⁷ *Zu-grunde-gehen* de las imágenes: movimiento complementario en ellas del ser (160).

no es simplemente quedar impresionado por las imágenes bellas y sobreabundantes del mundo; más bien, gracias a ellas, el mundo se entrega hasta donde puede al sujeto, y éste debe hacerlo vivir en el propio espíritu. Un ejemplo tomado de Chesterton nos puede ayudar: el que no conoce las maravillas que lo rodean en su casa, en su pueblo o en su barrio de la ciudad, no puede aprovechar los viajes por países exóticos. El trotamundos y el cosmopolita es incapaz de dejarse enriquecer por el mundo que va conociendo, si no llega el momento de su sereno retiro, en el que su espíritu no sólo conserva lo experimentado, sino que lo configura como experiencia propia y única.

Así, la relación entre los actos subjetivos de ver y comprender, refleja la relación, en el objeto de conocimiento, entre la aparición en la imagen y la esencia. Si volvemos a esta relación, reconocemos la famosa cuestión de los conceptos universales como algo ontológico. Si en la esencia universal hay más que en el ente particular, aquella no subsiste sino en éste, pues, más aún es parte de su contenido el que no tiene realidad fuera de los individuos concretos. Particular y universal se contienen recíprocamente. “Como la humanidad sólo aparece como hombre, así el hombre sólo como humanidad” (170). La especie genérica, en la que los rasgos individuales desaparecen, no existe sino en el individuo. De nuevo, la polaridad que constituye nuestro modo de conocer. Aquí podemos de nuevo captar la importancia de la imagen bella, como reconciliación o ennoblecimiento de la especie, al mismo tiempo que reconocemos que, en la necesaria renuncia a la imagen en el concepto universal, se curan los ojos para ver a los individuos. Por eso una imagen puede ser una purificación (*catarsis*) de nuestro conocimiento, como dice Aristóteles de la escena teatral. Un héroe griego no es, como se ha dicho, la glorificación de la aristocracia de la época, sino en el ennoblecimiento de la humanidad. Como dice Hofmannsthal, al contemplar el heroísmo de Antígona todos sabemos que ella es nuestra hermana, en la que está salvo la dignidad de nuestro ser hombres, tan frecuente vilipendiado por nosotros mismos.

Así, en las diversas polaridades que hemos reconocido al tratar filosóficamente de la imagen, hay que reconocer que el ser es más grande que nuestro pensamiento, que nuestro modo de conocer es superado por la riqueza de la verdad del mundo, y que, no obstante esto, esta verdad se nos entrega incansablemente desde todas las cosas. Sólo hay que aceptar que no podemos renunciar a la polaridad; como no conocemos la unidad de la verdad sino en la dualidad de aparición y esencia, así no la conocemos sino en la dualidad, por parte del sujeto, de universal y particular. «No sabemos en verdad lo que es unidad; conocemos la unidad sólo en la dualidad inevitable de unidad de lo general y unidad de lo particular, sin que podamos llevar ambos aspectos nunca a coincidir. Lo que es la unidad más allá de esta dualidad, se nos escapa» (173). Conocemos la unidad de la verdad sólo en la dualidad de imagen-concepto, particular-universal, aparición-esencia.

La palabra y la verdad

Ya decíamos que hay una estructura común que asemeja la imagen a la palabra, la estructura de lo inesencial unido a lo significativo, con todo lo que esto implica: movimiento en las dos direcciones, unidad de la verdad en la dualidad de instancias, renuncia de cada una de ellas a ser por entero la verdad. Como la palabra, la imagen es expresión y signo de lo que ella misma no es: la esencia íntima de las cosas.

Ahora hay que señalar la diferencia esencial entre la imagen, como expresión *natural* de la profundidad de la esencia de las cosas, y la palabra, como expresión *libre* de las cosas que nace del

espíritu humano. «Donde la aparición de la esencia deviene la autónoma y libre creación de una intimidad subjetiva, donde, por tanto, la expresión natural deviene palabra espiritual, allí llega también el movimiento de la exteriorización como presentación de algo íntimo a su plenitud» (175-176). En comparación con la imagen, la palabra es normalmente muy pobre en cuanto signo expresivo, pero puede ser más rica como significado.

Si es característica esencial de la palabra su procedencia de la intimidad espiritual, entonces se puede considerar palabra no sólo la audible con la que nos comunicamos según una lengua conocida, sino otros modos de lenguaje espiritual: «La palabra audible es aquí sólo una forma, ciertamente paradigmática, del lenguaje espiritual Otras formas de la palabra, que no se distinguen esencialmente de la palabra lingüística, son el lenguaje de los gestos, el de los signos mudos, finalmente toda forma de expresión de contenidos intelectuales mediante imágenes sensibles. También los lenguajes de las diversas artes, porque superan la esfera de la mera expresión natural» (177). Especialmente en este último caso se puede ver la semejanza y la diferencia de la palabra con la expresión natural de la esencia en la imagen. Si, como dice Aristóteles, el arte imita la naturaleza y por eso la expresión artística tiene un parentesco con las imágenes naturales, «el atractivo del lenguaje artístico, por ejemplo, de la arquitectura o de la música, consiste en la libertad en la que las formas de expresión ligadas a lo natural pueden ser usadas como expresión de contenidos del espíritu. Una relación necesaria entre esencia y aparición, por tanto, una forma dada naturalmente de la verdad, es entonces re-formada por una relación libre, de modo que lo necesario deviene expresión de la libertad» (177).

Es siempre la verdad del mundo, la verdad de las cosas, la que se hace presente en la imagen natural y en la palabra espiritual, entendida ésta con la amplitud dicha, y en este hecho consiste su semejanza. La desemejanza entre ambas está, como se ha dicho, en la libre creatividad del espíritu humano de la que nace la palabra.

Pero contra esta libertad parecen hablar las convenciones del lenguaje, los conceptos ya hechos que unos aprenden de otros, los razonamientos ya recorridos mil veces que nos llegan ya autorizados. Incluso los mismos conceptos universales, ¿no encasillan el lenguaje? En todo esto, ¿es libre la palabra? Balthasar se plantea y agudiza el problema: las estructuras convencionales del lenguaje «son parte más de la materia que de la forma del lenguaje. Son, casi más que palabras audibles, vasijas que reciben el contenido del proceso único de pensamiento, si es que no lo determinan y modelan por anticipado. Por lo mismo amenazan también en mayor medida la libertad y personalidad de una expresión, en cuanto que en parte ahorran al que habla el esfuerzo de encontrar la expresión y lo invitan a una especie de pereza en el discurso intelectual... La libre revelación de la personalidad única es completamente recubierta mediante estas formas del pensamiento por una capa anónima e impersonal, más aún, por todo un sistema de recubrimientos, vestidos y máscaras echados uno sobre otros, que se ofrecen a aquél desea expresarse como el medio de expresión universalmente utilizable, disponible y cómodo para quienquiera, y que exige un mínimo de vigor» (178). El peligro es real, y conocemos suficientes casos en los que se cumple como decadencia del lenguaje en lo ya dicho, en las consignas que se repiten. Baste pensar en las ideologías de cualquier signo, donde la fraseología resuena siempre igual adormeciendo el pensamiento personal. O se puede pensar en las distorsiones culturales o psicológicas en las que el pasado ya vivido, la palabra ya pronunciada, no libera para el hoy. Johann Huizinga escribía ya hace muchas décadas (en su conocida obra *Homo ludens*) que en el mundo moderno ha desaparecido la capacidad de juego, lo que significa que la convención rígida se ha impuesto como nunca en la historia. O, desde otro punto de vista, ¿cómo puede aprender un niño a hablar si no le dan la palabra, es decir, si no le hablan y si los que le hablan nunca se

callan para que él pueda hablar? La palabra de otros lo reduce al mutismo, de modo que aquélla resuena como la única palabra que él sólo podrá repetir. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el lenguaje del deber-ser, que no tiene fundamento en el don ya dado. Entonces la palabra no sostiene al niño para que hable libremente, sino sólo le obliga a repetir su ser ya previamente dicho como obligación.

Sin embargo, sin negar todos estos peligros de lo convencional de nuestro lenguaje, no hay que pensar que son inevitables. La convención puede ser herramienta de la libertad. Balthasar aprecia la imagen de Nietzsche para describir la creatividad poética: ésta consiste en «danzar encadenado». El buen poeta no tiene que romper con el lenguaje y con el canon artístico que le precede, sino que debe dejarse determinar por él en el modo de una autodeterminación que hace que la convención sea a la vez expresión libre y personal. La necesidad de la convención se funda en la «continuidad entre espíritu y sensibilidad, alma y cuerpo, contenido y expresión, entre lo íntimo más recóndito y lo exterior más accesible» (179). El niño no despierta a la conciencia como espíritu puro, sino desde su sensibilidad corporal, en la que ya ha percibido la imagen como expresión natural de la verdad; pero las imágenes de las que el amor de los padres lo ha rodeado, siendo natural expresión de la vida, han sido a la vez expresión libre del amor. El pecho de la madre alimenta al niño en un evento natural, corporal y sensible, que a la vez es espiritual donación de la madre en el amor. Las comidas que se le ofrecen son convenciones fijas y, a la vez, libre expresión del cuidado atento personal. Así, la sensibilidad del niño «es siempre ya la sensibilidad particular de un ser espiritual, y sus relaciones espontáneas de expresión pasan tanto más naturalmente a ser relaciones del espíritu, como en el entorno del niño eran siempre albergadas en relaciones del espíritu. Nada es más delicado y carente de rupturas como este emerger del espíritu humano desde el reino de la naturaleza inconsciente» (180). Desde la inconsciencia se va desarrollando la capacidad expresiva natural que es a la vez libre, y esta dualidad introduce al niño tanto en sí mismo, en cuanto sujeto libre y creador de lenguaje propio, como en el mundo exterior en el que tiene que moverse y hablar según sus condicionamientos. Por un lado él mismo se mueve a sí mismo, por otro es movido por los influjos exteriores. Así, la palabra personal no queda necesariamente constreñida por el lenguaje común. Como cuando Bach utiliza un canon musical establecido para su creación libre: la forma de minueto o de sarabanda, no impide la originalidad de la obra⁸. La verdad del mundo no puede residir en una palabra que se quiere tan personal que no encuentre el terreno común de lo que precede a todos. Sólo el farsante quiere ser del todo original producto de sí mismo.

De esta dualidad de palabra personal y lenguaje común, en las que se expresa la verdad del mundo, surgen, según nuestro autor dos cuestiones para la filosofía de la palabra: «Palabra como expresión de la persona libre y palabra como función del estar en el mundo y en la comunidad» (181).

Sobre la palabra personal, Balthasar afirma su radicación fundamental en la autoconciencia de ser como palabra primordial. Es decir, la percepción y la afirmación de que “yo soy”, es la palabra que contiene todas las posibilidades del conocimiento como palabra sobre el mundo, porque es el contacto entre yo y ser el que me permitirá atribuir el ser a cualquier otra cosa. Desde luego, esto implica la no identidad entre el yo y el ser, como se decía al inicio: yo soy significa al mismo

⁸ Desde luego que al poner un ejemplo tan excepcional, nos vemos obligados a añadir que hay grados de este encuentro entre convención y originalidad (ni siquiera es lo mismo una sarabanda de Bach que una de Händel). Pero no por eso tiene que ser menor la libertad personal que se atiene a una convención sin originalidad ninguna. El caso excelente es sólo una evidencia incontestable de esto.

tiempo que yo no soy todo, que si el ser me ha sido atribuido no es porque me pertenezca. De ahí la necesidad de la gratitud a otro con la que se pronuncia el yo-soy: otro distinto de mí ha dicho “tú eres” antes de que pueda yo decir “yo soy”.

Así pues, la primera palabra es a la vez autoafirmación y apertura al mundo, palabra sobre el yo y palabra sobre el mundo. «En virtud de su amplitud universal, que abarca todo ser, esa primera operación del espíritu incluye en sí esencialmente todas las demás funciones intelectuales e infraespirituales del pensamiento» (185). Porque gracias a esa palabra interior primordial, todo, también lo sensible, queda abrazado en la comprensión fundamental del ser, de modo que no sólo lo espiritual resulta inteligible al sujeto cognoscente, sino también lo sensible es tiene la máxima y simplicísima inteligibilidad del ser. Todo lo que se le ofrece a su conocimiento tiene sentido, todo es objeto de gratitud por el milagro del ser. Por eso mismo, porque la luz del ser acompaña todas las operaciones intelectuales, la abstracción de la esencia universal a partir de la imagen concreta no falsea la realidad: tanto el concepto como la imagen quedan dentro de la palabra interior del ser, en el que el sujeto dice yo-soy y no-soy-todo, yo-soy y el otro y lo otro son.

Así puede el espíritu dominar con su palabra interior la realidad sensible y su expresión natural como su campo de expresión en la palabra exterior. Puede atribuir la esencia universal al ente concreto que se presenta en la imagen, pero ahora como encuentro con lo que no es él. Pero esto se cumple de modo especialísimo respecto de los otros hombres, pues la esencia que él reconoce en sí mismo es también la de ellos. De hecho, la autoconciencia del *yo-soy* ha despertado desde otro que le ha interpelado, desde el tú humano. Y no ha podido aceptar el propio yo sin aceptar ya a toda la humanidad. No se puede decir yo-soy sin decir *tú-eres*:

«En el espíritu el problema de universal y particular y con ello el de la unidad, que en la naturaleza infraespiritual era un problema del ser, ahora deviene también un problema del conocimiento. Pero en él está incluido además el que la autoconciencia del espíritu individual debe ser, con la misma inmediatez, una conciencia del otro, una conciencia social... Tan originariamente como un hombre sabe que es hombre, sabe también que es un hombre entre los hombres. Tan originariamente como sabe que puede expresarse en un lenguaje inteligible y sensible, sabe también que es interpelable y siempre ya interpelado por sus semejantes. La trascendencia del conocimiento, que en la universalidad del horizonte del ser es dada a priori, incluye en sí una real inmanencia de los demás sujetos, que participan por naturaleza en la misma e idéntica universalidad» (187).

La comunicación entre los hombres, por tanto, no es consecuencia de una apertura fundamental recíproca; no es consecuencia de lo que somos, sino elemento esencial de lo que somos desde siempre. Así lo pone de manifiesto la palabra interior de yo y ser, en la que el yo se atribuye el ser que está también en el tú. Balthasar insiste con afirmaciones de gran precisión filosófica:

«El hombre que despierta a sí mismo, despierta con la misma inmediatez al tú, y esto no sólo psicológicamente, sino gnoseológicamente porque ontológicamente. En esta medida no es necesaria la pregunta de si la existencia del tú llega a ser certeza mediante un proceso de inducción o mediante una intuición inmediata vital. Los dos caminos pueden ser de ayuda para este conocimiento; pero el acceso decisivo al tú no reside ni en uno ni en otro, sino en la apertura primordial de la unidad real del modo de ser, como condición de posibilidad de una existencia como persona individual. Así, el contacto entre yo y tú es algo siempre ya dado, y en él está incluida la posibilidad, más aún, la

disponibilidad, del intercambio mediante la palabra expresada y la palabra recibida» (188).

Aquí podemos ver que el individualismo moderno no es un problema meramente ético, sino una falsedad ontológica. Si en verdad el individualismo ha de ser desmentido también a nivel ético y político, es imposible corregirlo sin llegar al problema metafísico del que nace⁹. Por eso el socialismo es una mala y tardía corrección del individualismo, y no ha podido deshacer la confusión desde su origen porque parte del mismo error que quiere corregir, de concebir la comunidad humana sólo como resultado de la lucha por las garantías sociales y de política socialista, no como don primordial que hay que respetar. Si el socialismo sabe en ocasiones presentarse como más cristiano que el capitalismo, porque incluye explícitamente a los demás como objetivo, no puede sostener esta apariencia por su incapacidad de reconocer el origen de la comunión entre los hombres, origen anterior a toda política y decisión ética.

Pero toda esta afirmación de lo comunitario proviene de la palabra primordial, de la verdad que une el yo y el ser. Ahora se ha de completar la concepción de la verdad en las palabras desde la perspectiva inversa, desde lo comunitario que da sustento a lo personal.

Sobre la palabra como función del estar en el mundo y en la comunión de los hombres, hay que volver al origen de la palabra interior del yo-soy en el contacto con el mundo sensible. «El centro inteligible de la conciencia se desarrolla a partir del centro sensible de la capacidad de para captar las imágenes. El espíritu nunca deja atrás esta procedencia. Su actividad esencial sigue siendo ordenar los objetos sensibles, describirlos, comprenderlos mediante interpretación, y sólo en tal medida puede elevarse por encima de lo sensible, en cuanto lo sensible le indica el camino para ello» (189). Ya decíamos al inicio que, según Santo Tomás de Aquino, la inteligencia como capacidad del espíritu humano llega tan lejos como el conocimiento sensible se lo permite. Y al concebir espiritualmente la verdad, la palabra interior de esta comprensión debe volver al mundo sensible para completarse. Si en lo material ha reconocido la esencia universal, ahora ésta debe ser hallada de nuevo en lo exterior. Por eso, cuando la palabra interior da paso a la palabra exterior, no sólo se pronuncia lo ya comprendido, sino que se completa la comprensión misma: «La palabra pronunciada es no sólo la expresión de una comprensión interior ya fija e irreversible, sino también una parte de la determinación de esta comprensión. En la exteriorización reside para el que se expresa también un enriquecimiento: al exponerse, se hace comprensible a sí mismo, puede ver sus capacidades, sus prioridades y sus carencias. Con frecuencia la palabra expresada es una sorpresa para el que la expresa» (189).

La consecuencia de esta relación entre conocimiento y palabra, es que «el espíritu humano se reconoce a sí mismo sólo en el diálogo» (190). En efecto, al depositar la verdad conocida en el ámbito del tú, mediante la palabra libremente expresada, el sujeto humano se experimenta a sí mismo por primera vez. Porque ya la palabra interior era afirmación de los demás, la palabra exterior entregada a los demás es afirmación de uno mismo. Con la responsabilidad por el propio ser personal crece la responsabilidad por los demás, y por la contacto servicial con los demás la propia persona se encuentra a sí misma. Los polos de soledad y comunidad, con su dualidad, sin coincidir en un centro único, sostienen el conocimiento de la verdad del mundo. «El que busca su propia verdad, busca inmediatamente la verdad de los demás: su verdad en ellos, la verdad de ellos en él. La solidaridad de destino, en virtud de la unidad de esencia, es tan profunda que entre los miembros de la comunidad toda exclusividad en la posesión de la verdad, sin perjuicio de

⁹ Nietzsche

todos los misterios personales, es imposible. Lo que pertenece a uno debe ser en favor de todos; lo que uno conserva para sí, es sustraído a todos» (192).

Por eso, la verdad del mundo que los hombres podemos conocer se encuentra sólo en el diálogo. No es verdad meramente subjetiva ni, lo que sería parte de lo mismo, meramente objetiva. En la alteridad del otro humano, del tú, queda garantizada tanto la auténtica subjetividad de la verdad como su objetividad, porque el tú que no soy yo pero sin el que no soy está implicado objetivamente en mi subjetividad. La verdad del mundo es verdad intersubjetiva, de modo que su objetividad real queda garantizada por el diálogo interhumano. Es decir, el conocimiento de la verdad del mundo comienza en la casa común, en la mesa común, en la ciudad de todos, y siempre permanece ligado a esta experiencia primordial. En palabras de Balthasar: «La autoexpresión del espíritu es siempre ya un diálogo con otros espíritus, y la plena verdad viene a plena luz sólo en este diálogo intersubjetivo... El logos del ser, que de entrada aparecía sólo como el misterioso redoblamiento del ser en la imagen, en la expresión y en el concepto, oscilando entre unidad y dualidad dentro de la esencia cerrada, se abre ahora a un logos intersubjetivo, que, oscilando entre la unidad de la esencia y la pluralidad de personas, produce la unidad de la palabra en la forma de palabra y respuesta» (192).

Ni lo social absorbe lo individual ni lo individual existe sin lo social, lo venimos repitiendo desde distintos ángulos. La responsabilidad personal por la verdad del mundo no desaparece en el diálogo, sino que cumple su función, ni el diálogo sustituye el encuentro personal, en cierto modo solitario, con la verdad. Una vez más, en el lenguaje filosófico de Balthasar:

«El criterio de la verdad se alberga en parte en el yo y en parte en el tú y como criterio total hay que conquistarlo sólo en el movimiento del diálogo. El criterio dentro del yo está en la evidencia del *cogito ergo sum*, en la coincidencia vivida de ser y conciencia... Todo juicio discursivo, que es pronunciado por análisis y síntesis, por abstracción de lo sensible y por concreción de lo conceptual, toma su justificación de esta última evidencia irrefutable en el ámbito del espíritu. Y, sin embargo, esta evidencia alumbrada en todo caso sólo si el espíritu sale de sí para abandonar su palabra personal en un actuar objetivo en el mundo, en un diálogo objetivo con el tú fuera de sí mismo. El espejo de la evidencia interior le es mostrado sólo si no se busca en sí mismo, sino en el *no-yo*. Esta salida de sí mismo, en la que el espíritu se abre a la comunión y encuentra en ella su verdad, es hasta tal punto el movimiento de la verdad, que deviene el segundo criterio de ella» (193).

Nuestro autor siempre piensa estas cosas como movimiento, no como un estado cumplido del conocimiento de la verdad. Una consecuencia de esta movilidad es que la salida de uno mismo mediante el diálogo hace que las convicciones personales adquieran nuevos matices y surjan siempre nuevas preguntas. “Diez mil preguntas –dice la famosa sentencia de Newman– no hacen una duda”. No se trata de caer en el escepticismo mediante el diálogo, sino de reconocer la limitación del propio conocimiento, en la alegría de que puede siempre crecer, porque la verdad es verdad y deviene verdad en el diálogo. Por eso, éste puede experimentarse como introducción en una nueva oscuridad que parecía haber sido superada. Puede suscitar perplejidades, estados de incerteza, que no sólo no son un mal, sino que siempre han sido muy necesarios para el conocimiento auténtico de la verdad del mundo. En el diálogo experimentamos de nuevo que no somos dueños de la verdad, sino que ésta es más grande que nuestro conocimiento. Por eso, lejos de ser un riesgo para la verdad, lo dialógico es la garantía de que la verdad del mundo no queda reducida a nuestros límites, como si el mundo fuera nuestra creación. Más aún, lo dialógico la

garantía de que la estabilidad eterna de la verdad, porque la verdad, toda verdad, tiene algo de eterno, no es la estabilidad de la muerte. «Verdad sin vida, sin diálogo, dejaría inmediatamente de tener sentido: sería desvelamiento, pero a nadie interesaría, sería una palabra que ya no sería escuchada ni respondida, una luz que ya no podría alumbrar por falta de aire... Porque también la evidencia interior es un punto de partida siempre nuevo de la realización móvil de ella misma» (195).

En toda exposición sobre la verdad del mundo en las palabras, se ha ido haciendo más y más visible «el sentido total de la verdad como *amor*... Aparece el amor como la interpretación definitiva de todo el movimiento. Sólo el amor da a la autoconciencia y a la palabra interior su justificación: como condición de posibilidad de una entrega más profunda... Sin el amor la cercanía y la comunicación de la esencia tendría que aparecer como algo pesado, penoso e indiscreto: cada uno se contentaría con su propia verdad y, a lo más, la verdad de los otros se utilizaría para redondear el propio tesoro y la propia necesidad. En un mundo así la verdad no tendría sentido» (195).

La verdad es amor porque es entrega del propio ser, por parte del objeto de conocimiento, y es servicio que acoge esta entrega por parte del sujeto. En las últimas páginas de su exposición Balthasar describe más concretamente la estructura de la verdad como amor, mediante tres características suyas, que aquí podemos ya sólo enumerar. En primer lugar, si la verdad es amor y sólo se da en el diálogo, el saber y el creer son inseparables. Creer es un momento del saber, porque es confianza en el otro. En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, la verdad no sólo se conoce, sino que se hace, se vive. «Cuanto más grande es el compromiso del sujeto por una verdad proclamada por él, tanto menos basta el mero encarecer que es importante, que es digna de fe esa proclamación, y tanto más se requiere que la proclamación misma sea puesta a prueba mediante un noble compromiso. Este compromiso no puede ser otro que el de la *acción*» (197). Aquí se encuentra *in nuce* la solución a la cuestión moral fundamental de la relación entre la norma moral, universalmente válida, y la conciencia personal. «La primera norma de la conciencia es su evidencia interior, en la que el bien es conocido como bien y el mal como mal... Pero esta evidencia interior de la conciencia no es autónoma ni inapelable; más bien ha de regirse por las normas objetivas de la moralidad» (199).

Finalmente, este dualismo entre conciencia y norma moral, como todos los demás que hemos mencionado, simplemente revela, por un lado el ser del mundo no es idéntico con el ser de Dios, pero también que en la verdad del mundo hay una semejanza con la verdad de Dios, porque en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo son personas distintas que afirma su propio ser sólo en la afirmación del ser de las otras: «Si la condición creatural de la verdad mundana se muestra en la no unicidad y en la irreductibilidad de sus últimos criterios a una unidad conocida en sí misma, también esta desemejanza de la verdad del mundo respecto de Dios, revela, después de todo, algo de las propiedades de la verdad divina: la unidad en ella de autoafirmación y diálogo, como vitalidad de palabra y entrega que no puede ser fijada por ningún sistema» (200).