

¿ES «RELACIONAL» UN TRASCENDENTAL?

Desvelando una nueva faceta de la realidad

RESUMEN: ¿Cuántos y cuáles son los trascendentales? Tradicionalmente se ha considerado que todo lo que existe es esencialmente ente, uno, verdadero, bueno y bello. Ahora bien, si colocamos al ser humano como el punto de referencia objetivo y subjetivo para derivar los trascendentales, también podríamos calificar al ente como esencialmente *relacional*. La «relacionalidad» es la *interioridad receptivo-comunicativa* de un ente. Cuenta con una doble dimensión. En primer lugar, está la dimensión *inmanente* o el «amor natural de sí» (*esse in*), por la cual un ente se relaciona consigo mismo: 1) al actualizar su propia existencia (*en-ergía*), 2) al unificar su propio ser (*sin-ergía*) y 3) al realizar su propia naturaleza (*met-ergía*). En segundo lugar, el ente tiene, simultánea e indisolublemente, una dimensión *trascendente* o «amor natural hacia otros», por la cual un ente se relaciona *ad extra*: 1) al recibir de otros (*ex-ergía* o *esse ab*) y 2) al comunicarse con otros (*pros-ergía* o *esse ad*). La «relacionalidad» puede considerarse justamente como un trascendental por las siguientes cuatro razones: 1) el significado de relacional no implica imperfección en sí mismo; 2) está analógicamente presente en todo lo que existe; 3) es una noción evidente a la razón misma que no requiere de la ayuda de la revelación cristiana; 4) cuenta con una *ratio* propia, distinta de la de los demás trascendentales.

Para la metafísica clásica en general y para la metafísica medieval en particular la doctrina de los trascendentales reviste una importancia —valga la redundancia— trascendental. Los más grandes *theologi* de la escolástica —S. Alberto Magno, S. Buenaventura, Sto. Tomás, Duns Scotto, Meister Eckhart— no la yuxtapusieron junto a otras teorías de su sistema. La colocaron como piedra angular de la filosofía¹. ¿Por qué?

¹ Cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy & the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 17-24. Como bien demuestra el autor a lo largo de su estudio, la doctrina de los trascendentales constituye «el corazón de la metafísica medieval» (p. 21). Según Otto Willmann, los trascendentales son conceptos que derivan de la combinación de los principios pitagóricos de *unidad y verdad* con los principios platónicos de *ser y bondad* (cf. O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, F. Vieweg, Braunschweig, 1894-1907 [3 voll.], 1907? [4 voll.], vol. III, p. 1036). Platón daba diversos nombres al principio supremo del cual participa todo: el «Uno», el «Bien», la «Belleza-en-sí». Aristóteles, por su parte, trató de las nociones convertibles de ente, uno y verdadero. Ahora bien, el mérito de haber desarrollado sistemáticamente esta doctrina corresponde a los pensadores del siglo XIII. La iniciaron tres teólogos de la Universidad de París: Felipe el Canciller (*Summa de bono*, part. qq.

Desde el punto de vista *gnoseológico*, los trascendentales constituyen el principio y fundamento del conocimiento humano: son, en efecto, los «primeros inteligibles», las nociones más comunes y evidentes, sobre las que se basan o en las que se resuelven (*re-solvere*) todos los conceptos y, por tanto, todos los contenidos del pensar y de la ciencia. En su dimensión *ontológica* constituyen las propiedades esenciales de la realidad, las especificaciones del ente en cuanto ente, materia fundamental de la ciencia metafísica. En su proyección *antropológica* proveen la base metafísica de la apertura trascendental del ser humano a toda la realidad y, en particular, de la teoría del conocimiento —cuyo objeto es lo verdadero— y de la moralidad del actuar humano, cuyo objeto es el bien. En su carácter *teológico* forman los primeros nombres o atributos divinos; asimismo, componen el camino del conocimiento filosófico de Dios, que ha dejado sus vestigios en las creaturas, las cuales, a su vez, participan de sus perfecciones; ilustran por eso algo de las relaciones de las creaturas con su Creador, como son, por ejemplo, las relaciones entre formas creadas e Ideas divinas y entre el obrar de las creaturas y su Fin Supremo.

Por estos motivos la siguiente pregunta metafísica jamás perderá su actualidad y relevancia: ¿cuántos y cuáles son los trascendentales? Nuestra respuesta habrá de condicionar de manera significativa —empobreciendo o enriqueciendo— nuestra comprensión de Dios, del mundo y de nosotros mismos, así como de nuestra relación —espiritual, moral, intelectual, política, social, cultural— con todo lo que existe.

Cuatro han sido, por lo general, las propiedades, atributos o aspectos de la realidad que desde la Edad Media la metafísica tradicional ha estudiado: ente, uno, verdadero y bueno. Con frecuencia, sobre todo en época más reciente, se incluye la belleza como un quinto trascendental².

1-3), Alejandro de Hales (*Summa fratris Alexandri*, I, tract. III) y el joven S. Alberto Magno (*De bono* y *Super de divinis nominibus*).

² En su *Summa de bono*, escrita entre 1225 y 1228, Felipe el Canciller estableció la doctrina de las cuatro nociones primarias (*prima*) y comunes (*communissima*), que son convertibles (*convertuntur*): *ens, unum, verum, bonum*. Los demás pensadores mantendrán esta lista, incluyendo Sto. Tomás (cf. *De veritate*, I, q. 1, a. 1; q. 21, a. 4; *In I Sent.*, I, d. 8., q. 1, a. 3; *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 6; *res* y *aliquid* del primer texto pueden considerarse, hasta cierto punto, como sinónimos de *ens* y *unum*, respectivamente). El único escrito del siglo XIII que explícitamente considera *pulchrum* como un trascendental es un tratado anónimo editado y titulado por D. Halcour: *Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus* (Biblioteca Comunale, Asís, Codex 186; en *Franziskanische Studien* 41 [1959], pp. 41-106). En el siglo XX no pocos tomistas han visto la belleza como un trascendental implícito en el pensamiento del Aquinate: J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, Rouart, Paris, 1927, p. 266; S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia, 1964, 1999⁵, vol. II, pp. 201-210; T. ALVIRA - L. CLAVELL - T. MELENDO, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1982, 1993⁵, pp. 187-193; A. MOLINARO, *Metafísica*, San

En este escrito vamos a proponer la existencia de un sexto, al que daremos el nombre de «relacional» y «relacionalidad»³.

Dividiremos nuestra exposición en dos partes. En la primera discutiremos de qué modo se puede justificar la aplicación de un nuevo nombre al ente y qué significado tiene dicho nombre. En concreto: 1) presentaremos el método que nos parece más adecuado para derivar o «deducir» los trascendentales en general, 2) y la «relacionalidad» en particular, 3) antes de explicar con precisión el significado de este nuevo nombre del ente. En la segunda parte intentaremos demostrar la existencia de «relacional» como un auténtico trascendental. Para ello, argumentaremos que esta noción cumple con las características fundamentales de todo trascendental: 1) su significado no implica intrínsecamente limitación o imperfección, ya que, de lo contrario, no podría atribuirse a Dios; 2) se extiende análogamente a todo ente: a Dios por esencia y a las creaturas por participación; 3) es cognoscible por la razón humana sin necesidad estricta de la fe; 4) es formal-

Paolo, Milano, 1994, 111-113; B. MONDIN, *Ontologia e metafisica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1999, pp. 236-241. Por el contrario, J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy...*, pp. 335-359, que cita a otros autores a favor de esa tesis, arguye convincentemente que para Sto. Tomás no se trata de un trascendental.

³ Nuestra tesis aparece, sin duda, original y atrevida. Creemos, sin embargo, que no se contrapone a la *philosophia perennis*. Por el contrario, parece que se halla de algún modo implícita en ella. La proponemos precisamente como complemento y coronamiento de la doctrina tradicional de los trascendentales. Para subrayar la continuidad de nuestra tesis con el pensamiento clásico haremos, a lo largo de las siguientes reflexiones, alusión frecuente al pensamiento de Sto. Tomás de Aquino, si bien el Doctor Angélico está bien lejos de afirmar explícitamente lo que proponemos. Un interesante debate con relación a este tema se sostuvo recientemente en la edición norteamericana de la revista *Communio*. W. NORRIS CLARKE, en su libro *Person and Being* (Marquette University Press, Milwaukee 1993), había aplicado al concepto de persona la noción dinámica que del ser propone Sto. Tomás como intrínsecamente autocomunicativo y relacional por medio de la acción. David L. Schindler, por su parte, trató de fundamentar el pensamiento antropológico de Clarke en la receptividad (*receptivity*) como aspecto esencial del ente y no sólo de la persona (*Norris Clarke on Being, Person, and St. Thomas*: *Communio* 19 [1993], pp. 580-592). Como críticos de esta idea se presentaron STEVEN A. LONG (*Divine and Creaturely «Receptivity»: the Search for a Middle Term*: *Communio* 21 [1994], pp. 151-161) y GEORGE A. BLAIR (*On Esse and Relation*, pp. 162-164), cuyos argumentos fueron contraatacados por los primeros autores en el mismo número de la revista (W. N. CLARKE, *Response to Long's Comments*, pp. 165-169; *Response to Blair's Comments*, pp. 170-171; D. L. SCHINDLER, *The Person: Philosophy, Theology, and Receptivity*, pp. 172-190). En nuestra exposición sólo haremos referencia marginal a este debate, dado que no presenta una exposición sistemática del carácter trascendental de la «receptividad» y de la «relacionalidad» y muchos de los argumentos son de carácter teológico. La noción de «receptividad» se integra, como veremos, en el significado de «relacionalidad».

mente distinta de los otros trascendentales, es decir, cuenta con una *ratio* propia.

PRIMERA PARTE

DERIVACIÓN Y SIGNIFICACIÓN DE «RELACIONAL»

Para determinar cuáles son los trascendentales necesitamos, lógicamente, responder a una cuestión metodológica: ¿qué criterio debemos seguir para demarcarlos?, o, si se prefiere, ¿de dónde debemos partir para poder identificarlos?

1. CRITERIO METODOLÓGICO PARA DERIVAR LOS TRASCENDENTALES⁴

En principio podríamos partir de cualquiera de los «dominios» de los trascendentales que corresponden a las cuatro dimensiones mencionadas: los conceptos (dimensión gnoseológica), el universo (dimensión metafísica-cosmológica), la apertura trascendental del ser humano (dimensión antropológica), la esencia divina (dimensión teológica). ¿Cuál es el más apropiado?

Aunque los trascendentales sean los nombres de Dios, no podemos partir del estudio de la naturaleza divina para descubrirlos, dado que sólo la podemos conocer por analogía con las creaturas, en el reconocimiento más bien de lo que no es que de lo que es⁵.

Aunque los trascendentales formen las primeras nociones conocidas *per se*, no podemos partir de un análisis psicológico-gnoseológico de los contenidos de la mente para identificarlos, pues acompañan a los conceptos implícita e indistintamente y, por tanto, sólo pueden reconocerse

⁴ Los filósofos modernos han llamado «deducción» a la sistematización y clasificación de los trascendentales, siguiendo la analítica kantiana de la deducción de los conceptos a priori. El término, a nuestro parecer, no resulta apropiado para nuestro tema, dado que la necesidad de la serie de las primeras nociones no se muestra exclusivamente en base a las funciones lógicas de la razón. Por eso preferimos hablar de «derivación».

⁵ «Sed quia de deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit» (STO. TOMÁS, *Summ. Theol.* I, q.3, prologus); «[deus] cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotiois» (*Ibid.* I, q.13, a.1c; cf. q.12, a.12; q.13, a.2).

indirectamente, a través del análisis reflexivo de la realidad a la que los conceptos se refieren ⁶.

Aunque los trascendentales constituyan los aspectos esenciales de la realidad inmediata, éstos no se presentan ni se distinguen por sí mismos, sino *en cuanto se conforman con las diversas atribuciones del ser humano*, es decir, en cuanto se colocan como campo de acción de la apertura trascendental del hombre. En efecto, es el hombre quien experimenta al ente desde diversos puntos de vista: como existente, indiviso, inteligible, apetecible, placentero. El hombre es, por decirlo con una metáfora, «el fotógrafo de los trascendentales» ⁷.

Ahora bien, ¿dónde capta mejor el hombre las propiedades esenciales de la realidad? ¿En qué tipo de ente de su experiencia ordinaria se manifiestan, de la manera más apropiada a su condición humana, los diversos aspectos del todo?: ¿en los entes inanimados, en los seres vivos inrahumanos o en el hombre mismo?

Se trata, en el fondo, de una pregunta particular del interrogante universal y crucial sobre la naturaleza y el método de la metafísica: ¿dónde descubrimos mejor el sentido, la estructura, los atributos y las causas del ente?: ¿en aquello que tiene más ser o en lo que tiene menos; en el ente más perfecto del universo —el hombre— o en los entes más imperfectos?

Aunque todos los metafísicos responden *in actu exercito* a esta cuestión al desarrollar la ciencia del ente, pocos reflexionan explícitamente sobre ella. Y sin embargo, la respuesta condiciona inevitablemente los resultados de su investigación.

A nuestro parecer, la persona humana debe constituir el objeto primero y central para el conocimiento del ente en cuanto ente por dos motivos: 1) es el término más adecuado de nuestra experiencia, y 2) es el paradigma ontológico y el fin inmediato de todos los seres subpersonales.

⁶ «Illud quod est ultimum in resolutione, est primum in esse» (*In I Sent.* d.8, q.1, a.3). Dado que todo, incluso los significados de los trascendentales, queda incluido en la noción de ente *unite et distincte* (*Ibid.*), se necesita un análisis reflexivo y metafísico para poder diferenciar los nombres del ente.

⁷ Como señala J. A. AERSTEN, *Medieval Philosophy...*, el aspecto más sobresaliente y original de la doctrina de los trascendentales en Sto. Tomás consiste en su motivo antropológico: el reconocimiento del lugar especial que ocupa el alma humana, *quodammodo omnia*, entre los demás seres del mundo (cf. *De veritate* q.1, a.1): «The rational soul may, like every being, be an *aliquid*, something distinct from other things, but through its faculties it has a universal extension. Man is marked, we might say, by a transcendental openness» (p. 105). «When the *transcendentia* are the *prima* of human intellectual knowledge, and the first intelligibles are *communia*, the distinctive mark of human beings must consist in their transcendental openness» (p. 431).

Por una parte, la persona humana se presenta como el punto de referencia subjetivo de todas nuestras experiencias. En efecto, a todos los entes ontológicamente inferiores los conocemos por analogía y vía de negación: a los animales en cuanto carecen de alma racional, a las plantas como seres sin vida animal, a los seres inánimes precisamente como in-animados. A los seres ontológicamente superiores —los ángeles y las personas divinas— sólo los conocemos por vía negativa o eminente. No podemos, en definitiva, aproximarnos a la realidad inferior o superior a nosotros más que comparándola con nosotros mismos.

Por otra parte, la persona humana, en su condición de *quodammodo omnia*, se presenta como el clímax de los seres del mundo, el modelo de la estructura ontológica del ente finito y material, la síntesis perfecta del universo. Su naturaleza espiritual, al mismo tiempo, no sólo le convierte en ser «futurible», capaz de determinarse y de autotrascenderse, sino también en el fin inmediato del universo: aquel para cuya vida, conocimiento, amor y goce fueron hechas todas las cosas infrahumanas. Es la persona humana, por tanto, quien arroja la luz más clara e íntima sobre los seres del mundo, dado que todos, en la medida de sus posibilidades naturales, la «imitan» y encuentran en ella su razón de ser.

Esta tesis de carácter metodológico resulta decisiva para determinar cuántos y cuáles son los trascendentales. La podemos sintetizar del siguiente modo. *La persona humana constituye el punto de referencia metodológico subjetivo y objetivo* para la demarcación de los atributos del ente: subjetivo, en cuanto la persona humana es el sujeto que descubre la riqueza de la realidad en diversas perspectivas; objetivo, en cuanto ella misma constituye, a la vez, el objeto más adecuado para la investigación trascendental debido a su eminente grado de inteligibilidad y a su carácter paradigmático y finalístico en relación con el universo.

Con este criterio antropológico en su doble aspecto —subjetivo y objetivo— podemos derivar los trascendentales.

2. DERIVACIÓN ANTROPOLÓGICA DE «RELACIONAL»

Apliquemos el criterio en primer lugar en su aspecto *subjetivo*. El hombre es, como dijimos, «el fotógrafo de los trascendentales», porque él es quien mira la realidad desde diversas perspectivas —a la luz de sus propias atribuciones— y encuentra en ella sus relaciones lógicas: primero capta al ente en sí mismo, como *existente*, y luego, al negar de una manera lógica su divisibilidad interna, lo reconoce como *uno*; en relación con sus facultades, el ente se le aparece a su intelecto como cognoscible

o *verdadero*, mientras que a su voluntad se le presenta como deseable o bueno y a su espíritu «estético» como agradable o *bello*.

Al girar alrededor del ente para sacar estas «fotografías» desde diversos ángulos, el hombre puede, además, fijarse en él desde otro punto de vista: en relación con sus relaciones. Lo puede captar precisamente como «relacional», es decir, como *activamente en relación consigo y con otros*, pues se le presenta siempre como *interiormente dinámico y exteriormente receptivo-comunicativo*. Todo ente está ahí delante, «posando» para el fotógrafo. Sin esta actividad de autopresentación el ente no puede ser fotografiado. Existe, por tanto, «un vínculo natural afectivo», que establece la relación entre el hombre y el ente, que mantiene a ambos en constante apertura recíproca, en intensa comunión, en deseo irrenunciable de «posar» y de «fotografiar». A este «vínculo natural afectivo» lo podemos llamar, en sentido genérico, *amor natural*: es el impulso del ser que apetece la propia existencia y realización así como la comunión con los demás entes. «Cada ente desea naturalmente la existencia según su modo de ser»⁸.

Cuanto mayor sea el grado de ser, tanto más perfecto —más intenso y extenso— será este amor natural. El hombre ama naturalmente todo lo que es: he aquí su deseo natural de conocer, de querer y de gozar la realidad; he aquí su apertura trascendental. Esta capacidad potencialmente infinita de amor natural constituye al ser humano, a su vez, en el ejemplar ontológico de los entes del universo.

Apliquemos, pues, el criterio metodológico en su aspecto *objetivo*, por el cual la persona humana se presenta como el lugar más adecuado para el descubrimiento de los trascendentales, dado que es el ente más proporcionado a nuestra experiencia y el paradigma y fin de lo infrahumano.

En cada encuentro con un ser humano descubrimos un *ente* de una riqueza ontológica inmensurable. Captamos algo de su interioridad metafísica, algo que lo hace ser *uno*, único, irrepetible, auténticamente personal. Lo miramos como alguien a quien podemos *conocer* con relativa profundidad, por analogía con el conocimiento que tenemos de nosotros mismos, a través de la observación, el trato, la amistad. Así lo valoramos como alguien y no como algo, un ser digno de *ser amado*, incluso, potencialmente, hasta el extremo. Admiramos su *belleza* ontológica, el misterio que encierra este ser indescriptible.

Ahora bien, todo encuentro personal proviene de ese amor-simpatía espontáneo, natural, hacia los miembros de la familia humana, que ni si-

* «Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat» (*Summ. Theol.* I, q.75, a.6c). «Unumquodque autem appetit suam perfectionem» (*Ibid.* I, q.6, a.1c).

quiera el odio es capaz de eliminar por completo. Y en todo encuentro se descubre a la otra persona precisamente como *ser-amado/amante*: 1) un ser, por un lado, de profunda e irreplicable interioridad, que se ama a sí mismo, que se relaciona consigo mismo de modo único, personal; 2) un ser, por otro lado, que se interrelaciona de modo personal con las demás personas y, de un modo distinto, con los entes del universo, que ama o se relaciona con todo lo que existe.

En efecto, ¿dónde expresa el ser humano de modo más profundo y exuberante la riqueza de su ser y, por lo mismo, la riqueza de sus propiedades trascendentales? Desde luego, en lo que le constituye específicamente como persona, o sea, en su naturaleza espiritual, activada por su inteligencia y voluntad, y, últimamente, por el motor del alma: el amor. El amor, entendido en su sentido más amplio, como fuerza simultánea de ἔρως-φιλία-ἀγάπη, desata todas las energías de su personalidad. El hombre nace, crece, vive y muere, amando a sí mismo, al mundo, a los demás hombres, a Dios (en la medida en que obedece a su conciencia). Y porque ama, vive, conoce, quiere, goza todo lo que existe. El hombre es, esencialmente, un ser que ama y anhela ser amado.

Por ello, más que comprender al ente primero a la luz de lo que es impersonal o subpersonal para después sentirse obligados a marginar lo más personal, que es el amor, como materia de psicología o de voluntad o de bonitos sentimientos, deberíamos dejar que el amor nos hable de lo que significa actuar en el sentido más elevado y profundo y, por lo mismo, de lo que significa *ser* en su sentido más pleno. Si ponemos al amor como clave de la metafísica para comprender al ente, nos libraremos de la típica mentalidad filosófica moderna que restringe el amor al ámbito de la antropología, pues presupone que, a lo mucho, nos ayuda únicamente a comprender al ser *humano*⁹.

La persona humana, además de comparecer como el ente más perfecto del mundo —profundamente *Dasein*, uno, verdadero, bueno y bello—, se presenta como ser-amado/amante, activamente introvertido y extrovertido, íntimo y comunicativo, el más profundamente relacional, el que subsiste en relación misteriosa consigo mismo y con todo lo demás, el paradigma ontológico de toda relacionalidad infrahumana y el fin inmediato de todas las relaciones subpersonales.

Por analogía con la persona humana, también experimentamos a cada ser infrahumano como ente, uno, verdadero, bueno, bello y relacio-

⁹ En este párrafo he parafraseado la opinión de D. L. SCHINDLER, *The Person: Philosophy...*, p. 175. En las páginas 172-175 de su ensayo, el Autor muestra con agudeza la importancia crítica del interrogante sobre la naturaleza y metodología de la metafísica para debatir la trascendencia de la noción de «receptividad».

nal; sí, también relacional, porque en cada uno descubrimos un cierto «amor natural», es decir, una cierta rudimentaria interioridad o subjetividad activa en constante expresividad, manifestación, interrelacionalidad. Cada ente del universo, incluso el más ínfimo en la escala del ser (un super-quark, un átomo, una mota de polvo, una gota de agua...) es, análogicamente, un *ser-interior*, que se ama naturalmente a sí mismo, que aspira a subsistir y a realizarse, y es, a la vez, un *ser-amado*, *receptor*, «agradecido», porque existe y subsiste como efecto, «deseado», puesto en existencia y en acción por otros, así como un *ser-amante*, *oferente*, «donador», porque existe y subsiste causando, «deseando», poniendo a otros en acción y en existencia.

Que esta «relacionalidad», este dinamismo reflexivo-receptivo/ofereente, sea trascendental, debe aún demostrarse. Pasemos antes a describir con más profundidad el significado que le atribuimos.

3. SIGNIFICACIÓN DE «RELACIONALIDAD» Y «RELACIONAL»

«Relacionalidad» es un neologismo que acuñamos para indicar *el dinamismo de un ente como interioridad y receptividad-comunicación*, o sea, la *actividad* entendida como *principio de cohesión interna y conexión externa, de relación consigo mismo y con los demás*. Ser relacional significa, en este sentido, ser-para-sí-y-para-otros, ser vital-expresivo, ser «intraactivo»-interactivo¹⁰.

«Relacionalidad», entonces, es el término abstracto de «relacional», así como «unidad» lo es de «uno». Adviértase que hablamos de «relacionalidad» y «relacional», no de «relación». En sentido amplio, «relación» (del latín *re-latus*: «traído de vuelta») significa «conexión, correspondencia de una cosa con otra, referencia a otro». Indica, por lo general, un orden extrínseco a otro ente, una modificación secundaria de una subs-

¹⁰ En nuestra descripción no utilizamos el término «acción», que suele entenderse como uno de los diez modos de ser o categorías, una modificación de la substancia. Hablamos, más bien, de «actualidad/actividad», pero no considerada en sí misma (en tal caso estaríamos hablando de un sinónimo del *actus essendi*), sino entendida como «vínculo *ad intra* y *ad extra*». De ahí que utilicemos la expresión «intraactivo-interactivo»: «intraactivo» es otro neologismo que acuñamos para significar que esta energía constitutiva del ente actúa adentro (*intra*); ahora bien, el flujo de energía interior conecta al ente necesariamente con la energía de otros; no puede ser «intra-activo» sin ser, a la vez, «inter-activo». La misma idea queda expresada en la fórmula «vital-expresivo»: «vital», como resultado del propio dinamismo interior; «expresivo», como voluntad de manifestación, comunicación, expansión, difusión de sí.

tancia, o sea, uno de los nueve tipos de accidentes. La «relación», por tanto, pertenece al orden categorial, accidental o predicamental, *no* trascendental¹¹.

La naranja que tengo enfrente, por ejemplo, se relaciona físicamente con el plato en que está y con el cuchillo con que la estoy pelando. Ambas relaciones son accidentales, dado que ninguna de ellas la constituye como lo que es; la naranja seguiría siendo tal sin estar en este plato y sin ser pelada por este cuchillo. Ahora bien, la naranja, para ser tal, no puede dejar de mantenerse en acto como naranja y de vincularse a los demás como tal. A este dinamismo de interioridad-comunicabilidad le llamamos relacionalidad.

El ejemplo de la naranja y las explicaciones propuestas me permiten establecer una distinción primaria entre lo que podemos llamar «las dos dimensiones de la relacionalidad».

Por un lado, tenemos la dimensión *inmanente*, por la cual un ente es *intraactivo*, es decir, se relaciona *consigo mismo*, al menos de estos tres modos: 1) actualizándose como lo que es, poniendo en acto su propia esencia, descubriendo la riqueza de su propia interioridad¹²; 2) uni-fi-

¹¹ «Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud» (*Summ. Theol.*, I, q.28, a.1 c). «Relatio nihil est aliud quam ordo unius creaturae ad aliam» (*De potentia*, q.7, a.9, ad 7). Las relaciones accidentales pueden ser *reales* u *ontológicas* (entre dos entes reales), *lógicas* (entre dos entes de razón o entre uno real y otro de razón) y *mixtas* (reales desde un lado, lógicas desde el otro; así, las relaciones de las creaturas con Dios son reales, porque nos constituyen como entes, pero las de Dios para con las creaturas son de razón, porque no le añaden nada real a Él: cf. *Summ. Theol.* I, q.13, a.7). Algunos filósofos han llamado «trascendentales» a una serie de relaciones reales que no pueden considerarse accidentales, porque de algún modo trascienden las categorías; ejemplos: las relaciones de la Trinidad, las de los principios del ser, las de la creatura con respecto a Dios, la del pez con respecto al agua (cf. J. Lotz, voz «trascendentales», en W. BRUGGER, *Philosophisches Wörterbuch*, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau, 1976, 1978¹⁵; tr. esp., J. M. VÉLEZ - R. GABÁS, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1978, 2000¹⁶, pp. 551-552). Estos pensadores, por supuesto, no pretenden identificar estas relaciones como propiedades esenciales del ente, ya que cada una abarca exclusivamente un sector de la realidad.

¹² «Not: to be, then to act, but: to be is to act. And the very first thing which "to be" does, is to make its own essence to be, that is, "to be a being". This is done at once completely and definitively, for, between to be and not to be, there is no intermediate position» (E. GILSON, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1949, p. 184). «Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum» (*Summ. Theol.* I, 4, 1, ad 3^{um}); «... hoc quod habet esse, efficitur actu existens» (*De potentia* 7, 2, ad 9^{um}); «Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit» (*Quaest. disp. de Anima*, a. 6c.).

cando sus principios o relaciones constitutivos, sus elementos y partes (si los tiene), acomunando toda la riqueza interior del propio ser hacia la máxima realización, operación o productividad¹³; 3) auto-trascendiéndose en la búsqueda del propio fin inmediato y del fin último (el Bien supremo) o gozando del bien poseído o del bien que se es¹⁴.

Como puede observarse, la distinción de estos tres aspectos de la dimensión inmanente es más lógica que real, dado que las tres se identifican con el dinamismo del *actus essendi* desde el punto de vista de relación «reflexiva» o relación consigo mismo. Demos un nombre a cada uno de estos tres aspectos considerados: 1) la *en-ergía* (ἐν-ἐργεια) se refiere a la actualización-interioridad; 2) la *sin-ergía* (συν-ἐργεια) expresa la propia actividad uni-ficante; 3) la *met-ergía* (μετ-ἐργεια) —permítaseme crear este neologismo tanto en español como en griego— indica la actualidad-actuada, o sea, el dinamismo teleológico del ente o el gozo en el bien. Por su *energía*, el ente se auto-presenta en el reino de la realidad; por su *sinergia*, se auto-identifica como siempre el mismo (no obstante el constante devenir de los entes materiales); por su *metergia*, se auto-realiza en el bien o fin (y, como ente finito, se auto-trasciende)¹⁵.

¹³ Es la actualidad auto-relacional del *esse* la que realiza constantemente la unidad del ente, le constituye como tal: «Its act of existing is what insures the unity of the thing. Matter, form, substance, accidents, operations, everything in it directly or indirectly shares in one and the same act of existing. And that is why the thing is both being and one. Existence is not what keeps elements apart, it is what blends them together as constituting elements of the same being» (E. GILSON, *Being and Some Philosophers*, p. 183).

¹⁴ Todo ente, de hecho, se relaciona con su propio fin: tiende constantemente a él, cuando le falta, y descansa en él, cuando lo posee. «Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem. [...] Illud ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit, est finis eius. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est: si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem» (*Summa contra Gentiles* III, cap. 16, nn. 1, 3).

¹⁵ Estos tres vocablos griegos tienen como denominador común el sustantivo ἔργον: «trabajo, hecho, acción, realidad». De ahí que ἐν-ἐργεια signifique «actividad, eficacia, efecto, fuerza» (del verbo ἐν-εργέω: «ser activo, trabajar»); el prefijo ἐν (*in, in-tus*) expresa que esta actividad es interna: la que constituye al ente como existente, le actualiza su esencia y le otorga su interioridad o peso ontológico. El segundo término, συν-ἐργεια —«ayuda en el trabajo, cooperación» (del verbo συν-εργω: «cerrar o unir juntos, ceñir, unir») — indica la actividad que armoniza, mete en colaboración y polariza los diversos elementos, partes, principios o relaciones que constituyen al ente. Acuñamos, finalmente, un nuevo término, μετ-ἐργεια, cuyo prefijo μετά es rico en significados: «entre, en común, en búsqueda de, más allá, después»; se refiere, entonces, a la tendencia interior del ente hacia su plena realización en el fin inmediato y su-

El tercer aspecto, el «metérgico», pone al ente en dinámica cooperación con otros hacia su plena realización y por eso forma el puente, por decirlo así, entre la dimensión inmanente y la dimensión *trascendente* de la relacionalidad, por la cual un ente se convierte en *interactivo*: se relaciona con otros entes o con otras relaciones.

Esta segunda dimensión consiste en la *expresividad, manifestación, comunicación, com-unió*n del ente como origen y fruto de la propia interioridad metafísica. Todo ente se muestra como interioridad inteligible, amable, bella, vínculo-vinculante, perfección-perfeccionante, here-dero-poseedor-distribuidor de su propia riqueza ontológica¹⁶.

La dimensión trascendente se realiza, a su vez, en dos «movimientos» o direcciones: 1) la *receptividad* (movimiento *ab exterioribus ad interiora*), por el cual un ente queda constituido como tal y alimenta las relaciones reflexivas que lo perfeccionan o lo mantienen en el gozo de la perfección; 2) la *donación* (movimiento *ab interioribus ad exteriora*), por el cual un ente se proyecta a los demás y los perfecciona.

Para expresar estos dos movimientos o aspectos, también aquí podríamos servimos de dos neologismos tanto en la lengua castellana como en la lengua griega: 1) *ex-ergía* (ἐξ-ἐργεία), que indica la capacidad receptora de un ente por la cual acoge la acción o perfección de los demás de tal modo que puede llevar a cabo su propia energía, sinergia y metergia; 2) *pros-ergía* (προσ-ἐργεία), que se refiere a la actividad comunicante y perfeccionante del ente, tanto por su inteligibilidad, bondad y belleza como por su acción transeúnte y causal¹⁷.

Si por su movimiento «exérgico» —del exterior al interior— el ente se presenta sobre todo como *don recipiente*, por su movimiento «prosérgico» —del interior al exterior— se proyecta como *don donante*.

premo (cuando éste aún no se ha alcanzado o no se identifica con el Bien en sí), a la energía finalística que lo lanza «en común» con otros entes, «más allá» de sí, «en la búsqueda de» su propia plenitud, si aún no está realizada. Hablamos, pues, del fin intencional o causal, no del fin de la ejecución de una acción particular, el cual pertenece al orden accidental.

¹⁶ «The full meaning of “to be” is not just “to be present”, but “to be actively present”. Existence is power-full, energy-filled presence. *Agere sequitur esse* [...]. To know another being, therefore, is to know it as *this kind of actor*, on me or others, as manifested to me» (W. N. CLARKE, *Person and Being*, p. 13; se vean las pp. 6-24; Íb., *Action as the Self-Revelation of Being: A Central Theme in the Thought of St. Thomas*, en *History of Philosophy in the Making*, University Press of America, Lantham, MD, 1982, pp. 63-80).

¹⁷ El mismo denominador común de la dimensión inmanente —ἐργον— permanece en estos neologismos de la dimensión trascendente para enfatizar, incluso verbalmente, la intrínseca unidad e inseparabilidad de ambas: ἐξ (*esse-ab*) es la receptividad constante *desde* la cual un ente existe y se realiza como tal; πρὸς (*esse-ad*) es la difusividad constante *hacia* la cual un ente relaciona con los demás.

Desde luego, no se trata de dos «acciones» o «momentos» distintos, sino de dos direcciones o movimientos o aspectos de la actividad trascendente del ser. No hay receptividad sin ofrecimiento. No hay comunicabilidad que no implique influjo recíproco de transmisión y acogida. No hay «influjo» que no sea, a la vez, «flujo» y «re-flujo».

Asimismo, tampoco podemos separar las dimensiones inmanente y trascendente de la relacionalidad, dado que ambas forman las dos caras de una misma moneda: el dinamismo constitutivo del acto de ser. La misma energía relacional del ser activa al ente en relación constante consigo mismo y con los demás, dado que esta energía es, por naturaleza, simultánea e insoslayablemente, centrípeta y centrífuga, introvertida y expresiva, autocohesiva y comulgante, íntima y comunicativa, interior y exterior, intraactiva e interactiva.

Tal vez el único modo de comprender la coherencia intrínseca del dinamismo relacional del acto de ser con sus aparentes dimensiones contradictorias —inmanente y trascendente, receptiva y oferente— lo constituya la analogía del amor humano. En efecto, el amor (ἔρως-φιλία-ἀγάπη) es una fuerza interna que actualiza, unifica y «bonifica» al sujeto (dimensión inmanente en sus aspectos energético, sinérgico y metérgico), al mismo tiempo que lo une con otros sujetos en un movimiento recíproco de atracción y co-acción, de acogida y difusión (dimensión trascendente en sus aspectos exérgico y prosérgico). El amor, incluso en su graduación más baja, indica espiritualidad, una interioridad capaz de trascender la espacialidad y temporalidad del movimiento locativo. Por ello, puede armonizar fuerzas contrastantes en una síntesis superior. Si concebimos todo ente como una realidad análoga de amor, no nos sorprenderá encontrar en él un dinamismo relacional, que es, a la vez, inmanente y trascendente, receptivo y oferente¹⁸.

Estamos, pues, proponiendo una noción nueva al léxico metafísico. Por eso debíamos responder en esta primera parte al *quid sit* de «relacional». Nos corresponde ahora responder al *an sit*: ¿existe un primer inteligible en la mente humana, una dimensión de la apertura trascendental del hombre, una faceta esencial de la realidad y un atributo divino con el nombre de «relacional»?

¹⁸ Como propone Shindler, el *esse* finito tiene una estructura *triádica*: es, a la vez, *ab*, *in*, y *ad*: «The very integrity of substance "in itself" (*in*) is thus always already inclusive of a relation that is anteriorly receptive (*ab*) even as it is simultaneously communicative (*ad*)» (D. L. SCHINDLER, *Norris Clarke on Person...*, p. 587; *The Person: Philosophy...*, p. 176). Aquí identificamos la dimensión inmanente de relacional con el *esse-in* de esta estructura, y la dimensión trascendente con el *esse-ab* (exergía o receptividad) y el *esse-ad* (prosergia o comunicabilidad). Sobre la relación filosófico-teológica entre el ser y el amor véase D. L. SCHINDLER, *Is Truth Ugly? Moralism and the Convertibility of Being and Love: Communio* 27 (Winter, 2000), pp. 701-728.

SEGUNDA PARTE

«RELACIONAL» Y LAS CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DE TODO TRASCENDENTAL

Nos preguntamos si «relacional» en el sentido expuesto es un trascendental, al lado de ente, uno, verdadero, bueno y bello: una propiedad en sí misma perfecta, que se encuentra esencialmente en todos los entes —en Dios y en las creaturas—, que se muestra evidente a la razón humana y que se distingue formalmente de las demás propiedades trascendentales.

1. LA NOCIÓN DE RELACIONALIDAD ¿IMPLICA EN SÍ MISMA IMPERFECCIÓN O NO?

Ningún significado de las clásicas nociones trascendentales —ente, uno, verdadero, bueno y bello— contiene en sí la idea de potencia, limitación, imperfección, temporalidad, contingencia. De lo contrario, no podría aplicarse a Dios, que es el Ser mismo, la fuente de las propiedades de todos los entes creados. ¿Podemos decir lo mismo de «relacional»? ¿O se trata más bien de una propiedad exclusiva de los entes finitos?

Aparentemente, sí. Relacionarse suele ser indicio de pobreza ontológica. Los entes del universo se relacionan consigo mismos para conseguir el fin intrínseco a su naturaleza que aún no han alcanzado, precisamente porque les falta la plenitud del ser. De ahí que necesiten también relacionarse con otros entes, enriquecerse de sus perfecciones. Para ellos relacionarse no es opcional, sino absolutamente necesario; en el instante en que dejen de relacionarse cesan de existir como lo que eran. Relacionalidad, pues, como el ἔρως platónico, parece ser hijo de los dioses Poros («abundancia, recurso, capacidad de obtener») y Penía («indigencia, necesidad»). En efecto, relacionarse suele requerir cambio, devenir, paso de la potencia al acto, de la posibilidad real a la actualización de la misma, del «aún no» al «ya sí».

Este análisis se refiere, con todo, a la *aplicación* primaria, inmediata y más evidente de «relacional», pero no al *significado mismo* del término. En su dimensión inmanente, ser-relacional significa: 1) auto-presentarse (ser-actual, ser-existente); 2) auto-identificarse o uni-ficarse como ente; 3) auto-realizarse. Ninguno de estos verbos implica en sí mismo limitación, imperfección, contingencia. Al contrario, subrayan el principio opuesto a la potencia (δύναμις), que es la actividad (ἐνέργεια), o, más específicamente,

energía-sinergia-metergia. No significan por definición «pobreza», «carencia», «parcialidad», «falta de ser»; significan, por el contrario, «riqueza», «abundancia», «plenitud», «ser». Ciertamente, expresan la idea de «movimiento», pero no entendido necesariamente como «cambio de la potencia al acto», sino más bien como «energía», «vitalidad», «dinamismo», «realización». Asimismo, en su dimensión trascendente, el hecho de que un ente se relacione con otro no implica de por sí «limitación», «necesidad». Un ente puede, en efecto, engendrar, donarse o comunicarse con otro, no porque le falte algo del otro, sino porque sobrea abunda de perfección y desea transmitirla a otro para que ese tal se perfeccione.

No se trata de un mero juego lingüístico, de una selección arbitraria de palabras. Afirmar de un ente: «se relaciona», no significa: «le falta algo», sino simple y neutralmente: «se vincula». Que uno se conecte con otros por necesidad y carencia o por sobreabundancia no queda especificado. Lógicamente, tendemos a reducir el significado de relacional para acomodarlo a nuestra experiencia de limitación y contingencia. Conscientes de la tendencia, la superamos. De lo contrario, deberíamos también atribuir necesariamente potencialidad e imperfección a los significados de ente, uno, verdadero, bueno y bello, dado que no tenemos ninguna experiencia ordinaria de un ente que no sea limitado por su esencia, que tenga unidad de simplicidad y no de composición, que sea infinitamente inteligible, amable, esplendoroso¹⁹.

La razón metafísica por la cual «relacional» excluye la idea de limitación en su significado se encuentra en la naturaleza misma del acto de ser. En esto, «relacional» se diferencia substancialmente de «relación». Para que se establezca una «relación» se necesitan dos entes que se vinculen —un sujeto y un término de la relación—, el primero de los cuales debería ser una substancia, sujeto de la modificación vinculante. Sin substancia no hay relación. El accidente relación se enraíza, pues, en el *agere* del ente, no en su *esse*.

¹⁹ El aspecto de la relacionalidad que más parece ser intrínsecamente imperfecto y temporal por naturaleza es, sin duda, el «exergético» o la «receptividad» (*esse-ab*). Ahora bien, como explica Clarke, en la noción de «receptividad» no se da ninguna connotación de cambio temporal, es decir, de una perfección que se recibe *después* de pasar de un estado en el que se carecía de ella, ni de una parcialidad en la perfección recibida. Receptividad no significa «no-poseción» o paso de un estado de «no-recepción» a uno de «recepción». Significa más bien *posesión* de una perfección en cuanto *recibida* de otro, como don. El hecho de que, por lo general, recibir implique un cambio temporal y una participación en el don no quiere decir que tales limitaciones se hallen necesariamente en la definición de receptividad, que no es otra cosa que «posesión de un bien como don» (cf. W. N. CLARKE, *Person and Being*, pp. 84-86; *Response to Long's Comments*, p. 166).

No sucede así con «relacionalidad», que es la actividad interior-expresiva del ente. En su dimensión inmanente el ente es, por su *actus essendi*, absolutamente «intra-dinámico». Un ente no es primero y luego se actualiza interiormente. No existe sin relacionarse reflexivamente. Ser es *ser-intraactivo*. Ser significa ser enérgico-sinérgico-metérgico: 1) ponerse y mantenerse en existencia; 2) actualizarse en su unidad intrínseca; 3) realizar activamente la propia esencia. Ser, en fin, es ser activamente reflexivo, relacionarse consigo mismo²⁰.

Esta vitalidad interior original y primaria constituye, para los entes finitos, la fuente de los actos segundos u operaciones y, por tanto, de todas las relaciones. La relacionalidad inmanente se identifica, entonces, con el mismo *actus essendi*, o sea, con el dinamismo interior del cual brota el *agere* del ente²¹.

Por consiguiente, cabe afirmar que la relacionalidad, en su dimensión trascendente, no es otra cosa que la expresividad del *actus essendi* mismo, el cual es, por naturaleza, inteligible, amable, esplendoroso, interactivo, comunicativo, difusivo. Ningún ente existe y se mantiene en la existencia sin relacionarse, simultáneamente, *ad extra*, tanto de una manera receptiva como de una manera oferente. No se da el fenómeno de un ente absolutamente «in-grato», cerrado sobre sí mismo, «egoísta», in-

²⁰ Sto. Tomás insiste en el carácter intrínsecamente activo, o sea, inmanentísticamente relacional, del *actus essendi*. Su grado de actualidad-actividad se identifica, por tanto, con su grado de perfección y de ser-perfectivo: «[...] ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum» (*Summ. Theol.* I, 4, 1, ad 3^{um}); «intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu, [...] esse enim est actualitas omnis rei» (*Ibid.* I, 5, 1c); «[...] per hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum» (*De potentia* 7, 2, ad 9^{um}); «[...] ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat» (*Quaest. disp. de Anima*, a.6, ad 2^{um}); «[...] nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est» (*Summa contra gentiles* I, cap. 43, n.2).

²¹ Esta relacionalidad reflexiva que constituye al ente «por dentro» (*esse-in*) es el motor de su actuar; de hecho, está ella estructuralmente orientada precisamente para actuar, como bien señala el Aquinate en repetidas ocasiones: «omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei» (*Summa contra gentiles* III, cap. 113, n.1); «[...] omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei create» (*Summ. Theol.* I, 105, 5c); «[...] potentia activa sequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod est actu» (*Summa contra gentiles* II, cap. 7, n.3); «unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est» (*De potentia* 2, 1c).

capaz de recibir y de comunicar. O el ente, por su *esse*, se realiza en comunión, o, simplemente, no es. Como dice el Aquinate, «es la naturaleza de todo acto comunicarse a sí mismo tanto como sea posible». Si, pues, el *actus essendi* es el acto por excelencia, es también el acto comunicativo por excelencia²².

En pocas palabras, toda esta vitalidad relacional inmanente (energía-sinergia-metergia) y trascendente (exergia-prosergia) no «brota» del *esse*, como si fuera un «producto» del mismo, sino que se identifica con la vitalidad misma *del esse*. Ser es ser-relacional.

Ahora bien, así como el acto de ser no entraña en sí mismo limitación, imperfección, contingencia, potencialidad, temporalidad, tampoco el ser-relacional, que coincide materialmente con él. Ser y ser-relacional son, por naturaleza, infinitos, perfectos, necesarios, actos puros²³.

Este primer análisis lingüístico y metafísico termina con el siguiente veredicto: «relacional» queda admitido como candidato a incorporarse en la lista de los trascendentales, siempre que supere las tres pruebas que le faltan: que sea una noción universal-análoga, estrictamente racional y con una *ratio* peculiar.

2. ¿ES «RELACIONAL» UNA NOCIÓN ANÁLOGAMENTE UNIVERSAL?

Dado que cada trascendental coincide materialmente con la noción de ente, cada uno es tan análogo como ente. No decimos que todos so-

²² «Quod natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile» (*De potentia* q.2, 1c). A Sto. Tomás le gusta enfatizar la naturaleza intrínsecamente comunicativa del ser y del ente por su ser: «[...] ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare» (*Summa contra gentiles* III, cap. 69, n.15). «Unde, si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est» (*Summ. Theol.* I, 19, 2c); «omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant, nam de ratione boni est quod se aliis communicet» (*Ibid.* I, 106, 4c); «Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium, IV cap. *De div. Nom.*» (*Ibid.* III, 1, 1c).

²³ «Ipsum esse absolute consideratum infinitum est» (*Summa contra gentiles* I, cap. 43, n.8). Desde luego, tanto el ser como el ser-relacional quedan limitados por aquello que no es ser ni ser-relacional. «Et ita in formis subsistentibus invenitur et potentia et actus, in quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse. Si autem aliqua res sit quae sit suum esse, quod proprium dei est, non est ibi potentia et actus, sed actus purus» (*Quaest. disp. de Anima*, a. 6c).

mos uno, verdadero, bueno y bello en el mismo sentido (de modo unívoco) ni con significados completamente distintos (de modo equívoco), sino de un modo análogo: semejante y diverso a la vez. La misma perfección se halla realmente en todos los entes, pero de modo diverso, según su grado de ser. A Dios le corresponde poseer la perfección como atributo esencial (*per essentiam*) y a las creaturas, de modo derivado (*per participationem*). En efecto, Dios no es un ente, sino *el Ipsum Esse Subsistens*; no es uno, verdadero, bueno y bello, sino *la Unidad, la Verdad, la Bondad y la Belleza*. Las creaturas, en cambio, somos uno, verdadero, bueno y bello en la medida en que participamos de las perfecciones divinas.

Si pretendemos hacer de «relacional» un término y una perfección análogos, nos topamos con un problema espinoso: a primera vista, la relacionalidad de Dios y la de las creaturas no se parecen en nada; son absolutamente equívocas. Un ente finito es intrínseca y extrínsecamente relacional no sólo porque posee la riqueza del ser en un cierto grado, sino porque, antes que nada, *necesita* relacionarse para empezar a existir y mantenerse en la existencia, unificarse, tender a su fin, perfeccionarse recibiendo de otros y dando de sí a otros; su ser, en definitiva, proviene de otros entes que lo causaron y subsiste sólo en relación con otros. El acto de ser en un ente finito es, a la vez, *esse ab*, *esse in* y *esse ad*: *esse ab*, porque viene recibido de otro ente; *esse in* en cuanto es el acto propio de un sujeto o substancia; *esse ad*, porque está constantemente en relación con otros entes.

Todo esto resulta extraño a la naturaleza divina. Por un lado, ella no parece requerir de la dimensión inmanente de la relacionalidad, porque Dios es en sí mismo inmutable, perfecto, su propio fin, que no necesita trascenderse. Por otro lado, sus relaciones con otros entes no divinos —sus creaturas— son para Él de carácter lógico, no ontológico, dado que no las necesita para nada; su creación es obra absolutamente gratuita de su libertad. Por consiguiente, el *Esse* divino carece de la estructura triádica (*ab, in, ad*) que caracteriza al *esse* creatural. En definitiva, si hubiera relacionalidad en la naturaleza divina, ésta no podría comprenderse como perfección análoga a la nuestra, sino de un modo totalmente equívoco: en la «relacionalidad» de Dios y la «relacionalidad» de las creaturas hay una coincidencia de vocablos, pero no de significados.

Esta perfección, ¿se encuentra en las creaturas de modo propio y en Dios sólo de modo impropio? ¿Se trata de una noción análoga o equívoca?

Para resolver esta cuestión debemos considerar si el término significa o no una perfección absoluta, sin defecto, que pueda aplicarse a Dios

de modo eminente, porque dicha perfección es poseída por un ente en la medida en que participa del ser, y, por tanto, del *Ipsum Esse*²⁴.

Dado que ya concluimos en la sección anterior que el significado de «relacional» no implica en sí mismo imperfección alguna, la cuestión decisiva consiste en averiguar si la gradación de relacionalidad en los entes del universo coincide con la gradación de su ser.

Nuestra experiencia ordinaria nos muestra que todos los entes finitos se relacionan consigo mismos y con los demás de múltiples y complejas maneras. La interioridad de un ente —actualidad, unidad, autorrealización— y su actividad receptivo-comunicativa se enriquece ontológicamente según sea más perfecta la naturaleza de la propia especie, es decir, según sea mayor el grado de ser que posee. Así, un ente inorgánico (por ejemplo, una piedra o un lápiz) posee una interioridad o subjetividad relativamente simple y es sólo capaz de recibir el influjo de y de influenciar a unos cuantos entes de alrededor y de modo inmediato; el nivel interior y exterior de sus relaciones permanece a un nivel físico-químico. Una planta (v.gr., un clavel o un manzano) se relaciona internamente e interactúa con otros entes de un modo más complejo y rico: además del nivel físico-químico, está el nivel biológico (en los procesos de respiración, nutrición, crecimiento, fructificación, producción de oxígeno y polen, etc.). Un animal (una mosca o un venado, por ejemplo) es capaz, además, de moverse y de poseer una conciencia sensible de sí mismo, así como de asimilar los efectos de otros y de compartir sus propias perfecciones con los demás a un nivel superior: no sólo físico-químico y biológico, sino también zoológico (aprende, engendra miembros de su misma especie, muestra afecto, se comunica...). El hombre, finalmente, como sujeto espiritual, unidad de cuerpo y alma, cuenta con una interioridad infinitamente superior con la cual es capaz de cruzar las fronteras del tiempo y del espacio, pues puede potencialmente conocerlo, amarlo, gozarlo todo: su alma es *quodanmodo omnia*. Resulta evidente, pues, que la relacionalidad inmanente y trascendente de las creaturas depende del grado de ser y, por tanto, de su grado de unidad, verdad, bondad y belleza trascendentales. En otras palabras, un ente, cuanto más relacional es, más perfecto es, más participa del ser divino²⁵.

²⁴ Según Sto. Tomás (*Summa contra gentiles* I, cap. 30, n.2), toda perfección que carezca de defecto (*quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant*) puede aplicarse a Dios de modo eminente, mientras que la que se encuentra propiamente en las creaturas, sólo de modo metafórico (*per similitudinem et metaphoram*).

²⁵ Cuanto más un ente es capaz de relacionarse al exterior, tanto más interioridad necesita y muestra (cf. K. L. SMITH, *The Gift: Creation*, Marquette University Press,

Contamos por el momento con dos conclusiones sustanciales: 1) el *es- se*, como interioridad-autocomunicación, es intrínsecamente relacional; 2) la relacionalidad constituye una perfección tan esencial del ente creado que su grado de ser depende de o se identifica con su grado de relacionalidad.

Ahora bien, es imposible que Dios, de cuyos atributos participan todas sus creaturas en grados y modos diversos, carezca de una propiedad esencial que constituye a las creaturas mismas en su ser más íntimo. Por tanto, se trata de una perfección análoga, propia de las creaturas (*per participationem*) y propia de Dios por supereminencia (*per essentiam*): un atributo divino. En efecto, si Dios es *Actus Purus, Ipsum Esse Subsistens*, debe ser —por la naturaleza misma del *esse* y por la relacionalidad análoga de las creaturas— absolutamente Relacional. Digámoslo con neologismos latinos: *Si ens et relationale convertuntur, Deus, Ipsum Esse, Ipsa Relationalitas est.*

Podemos sortear la dificultad acerca de la aparente equivocidad de la relacionalidad divina y creatural si consideramos que en la analogía que se establece entre Dios y las creaturas siempre hay más semejanza (*maior dissimilitudo*) que semejanza²⁶. Bien sabemos, por ejemplo, que Dios no es un «ente» como los demás, porque su *Esse* es infinito, idéntico a su esencia, así como su Unidad de simplicidad no es como la nuestra: unidad compuesta de diversas partes y principios constitutivos. Tampoco la Relacionalidad divina se parece a la nuestra, marcada siempre por la impronta de la necesidad y la limitación ontológicas. Sin embargo, la analogía no es menos real, como veremos en la siguiente sección.

3. ¿ES LA RELACIONALIDAD UNA NOCIÓN EVIDENTE A LA RAZÓN HUMANA?

La conclusión anterior nos presenta otra dificultad. Un trascendental es una noción evidente, primaria, a la razón humana. Sería ilegítimo, por supuesto, utilizar una categoría estrictamente teológica, exclusiva de la formulación de un misterio de nuestra fe cristiana, para desarrollar una metafísica de los trascendentales. Sabemos por la Revelación que Dios es Unidad de Personas, o sea, Unidad de Relaciones Subsistentes.

Milwaukee, 1982; J. PIEPER, *Was heisst Philosophieren?*, Kösel-Verlag GmbH & Co., Munich 1948; tr. ing., A. DRU, *The Philosophical Act*, en *Leisure, The Basis of Culture*, Random House, New York, 1963, pp. 90-91; D. L. SCHINDLER, *The Person: Philosophy, Theology, and Receptivity*, p. 175).

²⁶ Cf. Concilio Lateranense IV: DS 806; Sto. TOMÁS, *Summa contra Gentiles* I, cap. 30.

Da la impresión de que sólo a la luz del misterio de la Trinidad se puede conocer que la relacionalidad constituye un atributo divino y, por ende, un aspecto esencial del ente finito.

Para distinguir con cierta claridad lo que podemos conocer por la razón humana de lo que conocemos exclusivamente por la fe, el filósofo cristiano cuenta con el siguiente criterio: las verdades alcanzadas por los filósofos paganos, sobre todo por los pre-cristianos, son verdades estrictamente racionales, accesibles a la luz de la razón natural. Pues bien, no pocos filósofos de la antigüedad afirmaron el carácter intrínsecamente relacional de la naturaleza divina, si bien no usaron explícitamente dicho término.

Anaxágoras, por ejemplo, concibe a la divinidad como Inteligencia ordenadora (Noûs), intrínsecamente relacional en su conocimiento —lo conoce todo— y en su dinamismo: pone a las cosas en movimiento, lo puede todo y se halla presente en todo lo que existe²⁷.

Platón, por su parte, que concibe a Dios como un ser personal y espiritual, no duda en llamarlo σοφός (*Fedro* 278D) ἀγαθός (*República* II, 379B; *Timeo* 29E), porque se relaciona intencionalmente con el Bien-ensí (τὸ ἀγαθόν) y con las Ideas, a la luz de las cuales se relaciona —como causa eficiente— con todos los entes materiales que ha modelado²⁸.

Para Aristóteles Dios es pura «actividad», «vida», «pensar que se piensa a sí mismo», o sea, una perfecta relacionalidad interna en el que coinciden sujeto cognoscente y objeto conocido²⁹.

En realidad, no parece existir en la historia del pensamiento filosófico y de las religiones un concepto de divinidad que no sea intrínseca y substancialmente relacional. Ya se conciba a la divinidad como Espíritu trascendente —al estilo platónico y aristotélico—, ya como la naturaleza misma —como en el pensamiento jonio, spinoziano y del New Age—, ya como materia —en la saga de los atomistas, materialistas dialécticos y monistas—, ya como Espíritu que evoluciona —en la línea de los idealistas alemanes—, pertenece a la esencia de la divinidad la constante re-

²⁷ H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Wiedmannsche Buchhandlung, Berlin, 1906³, fr. 12-14.

²⁸ Cf. *Fedón* 97D-99B; *República* II, 379A-C; VII, 530AB; X, 596B-597E; *Sofista* 265B-266B; *Político* 273B-E; *Timeo* 29E-30A, 53D, 68D; *Leyes* IX, 902E-903A. Véase, a este respecto, «La dottrina dell'Intelligenza demiurgica e i suoi rapporti con la protologia», en G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1984, 1996¹⁹, pp. 495-712.

²⁹ Como se puede ver en el contexto, ἐνέργεια, ζωή, ἔστιν ἡ νόησις νόησεως νόησις (*Metafísica* Λ 7, 1072b 26-29; 9, 1074b34) son expresiones usadas en clave de dinamismo, relacionalidad interna. Dios, de hecho, «se piensa a sí mismo» (αὐτὸν ἄρα νοεῖ, *Ibid.*, 1074b33-34).

lación consigo misma y con los entes finitos, a los cuales crea o mueve o con los cuales se identifica plenamente.

La razón humana, por tanto, sin la luz de la fe revelada, piensa espontáneamente en Dios —cualquiera que sea su naturaleza— como un ser o una entidad estructuralmente relacional, si bien, repito, no aparezca en la expresión lingüística el término «relacionalidad». Tan es así, que en no pocas religiones y filosofías el concepto relacional de la divinidad prevalece sobre el de su substancialidad.

En conclusión, la razón misma nos descubre *que* Dios es Relacional, pero sólo la fe cristiana nos revela *qué tipo* de Relacionalidad es Dios: Tres Personas y una misma Esencia divina.

El problema, con todo, queda sólo parcialmente resuelto, ya que la relacionalidad creatural consta de una doble dimensión, que no se descubre a primera vista en la naturaleza divina. Que Dios se relacione interiormente consigo mismo —como lo había afirmado Aristóteles, por ejemplo— es una conclusión relativamente fácil de la especulación racional. Que Dios sea, además, relacionalidad trascendente, no sólo no resulta evidente, sino que además parece contrario al ser divino y, por tanto, a la Revelación cristiana. Si Dios, para ser tal, necesita relacionarse con seres distintos de Él, a modo de emanación determinística o de identificación panteística con la naturaleza, entonces Dios no es Dios. Esta dificultad se conecta, pues, intrínsecamente con el problema de la analogía entre la relacionalidad divina y la creatural. ¿En qué sentido puede aseverarse que Dios es Relación consigo mismo y con los demás? ¿Cómo se puede afirmar que Dios es, en grado eminente, energía-sinergia-metergia-exergia-prosergia?

Desde luego, Dios no necesita de las relaciones con seres creados, porque Él es el Absoluto, el único ser Necesario, absolutamente libre de crear o no. Las relaciones del Creador hacia sus creaturas, como señala Sto. Tomás, son de carácter lógico, pues nada añaden a su ser divino. El significado de trascendente como «exterior a la naturaleza divina» queda, pues excluido de la relacionalidad divina. ¿En qué sentido, entonces, se puede atribuir a Dios la doble dimensión de la relacionalidad?

Empecemos con la dimensión inmanente, que resulta la más fácil de atribuir a Dios. Si consideramos a Dios en su esencia misma, podemos reconocer racionalmente que Él es Acto Puro, Vida Perfecta, Espíritu Puro y, por tanto, la Interioridad Máxima, Absoluta Relacionalidad Interior, ya que se relaciona consigo mismo de un modo exclusivamente espiritual: en Él la Relación del Sujeto y del Objeto de conocimiento, amor y gozo, se identifican plenamente. Dios se conoce, se ama y se goza a Sí mismo. En Dios, pues, energía, sinergia y metergia constituyen

una misma realidad, dado que Él es, a la vez, como Pura Relacionalidad Reflexiva, *Ipsum Esse*, la Unidad y el Bien mismos.

Ahora bien, si consideramos las relaciones internas de la esencia divina, podemos atribuir a Dios la dimensión trascendente de la relacionalidad. En efecto, todo conocimiento, amor y gozo requiere de un sujeto, un objeto y una relación (que es el conocimiento, el amor o el gozo mismos). Podemos, pues, distinguir en Dios, al menos formal o lógicamente, tres aspectos: el Dios-Sujeto, el Dios-Objeto y el Dios-Relación.

El Dios-Sujeto se relaciona espiritualmente, de modo trascendente (*ad extra*), con el Dios-Objeto (de su conocimiento, amor y gozo) y, por tanto, con la Relación misma de Sujeto-Objeto. En este dinamismo trascendente de la naturaleza divina, Dios se presenta, por un lado, como Pura Receptividad o Exergía, porque el Dios-Objeto recibe todo lo que el Dios-Sujeto es, a la vez que el Dios-Sujeto recibe todo lo que el Dios-Objeto le ofrece; ambos reciben uno del otro a través de la Relación Sujeto-Objeto, el cual recibe de ambos. Por otro lado, Dios se presenta como Pura Donación o Prosergía, dado que el Dios-Sujeto y el Dios-Objeto se ofrecen mutuamente todo lo que son, y esta mutua donación se realiza en la Relación Sujeto-Objeto que es, a su vez, oferente hacia los dos.

Para comprender mejor este punto conviene profundizar en dos ideas ya mencionadas. Ante todo debemos seguir insistiendo en que entre la relacionalidad de Dios y la de las creaturas hay más desemejanza que semejanza. La interpretación propuesta de la relacionalidad divina nos hace ver por qué: en Dios la distinción entre dimensión inmanente y trascendente es más lógica que ontológica. Se trata, en efecto, de dos puntos de vista distintos: 1) desde la perspectiva de la *Esencia* divina, se da en Dios una relacionalidad inmanente: Él se piensa, se ama y se goza a sí mismo; 2) desde la perspectiva de *las relaciones internas*, en cambio, se da en Dios una relacionalidad trascendente: entre el Dios-Sujeto y el Dios-Objeto se entabla *ad extra* una Relación-de-Sujeto-Objeto de conocimiento, amor y gozo. Ahora bien, la unidad divina es tan simple y tan perfecta que ambas dimensiones coinciden y constituyen una única Relacionalidad, en que consiste la esencia divina misma. Dios es, por esencia, Relacional. Dios es *la* Relacionalidad misma.

En segundo lugar, toda esta visión de la naturaleza divina, repetimos, es estrictamente racional, aunque, ciertamente, la luz de la Revelación nos ayuda en gran medida a descubrirla. La distinción entre Dios-Sujeto, Dios-Objeto y Dios-Relación-Sujeto-Objeto no es extraña a la razón, como lo demuestra el hecho de que en autores pre-cristianos ya estaba implícitamente presente esta tesis: Dios se conoce, se ama y se goza a sí

mismo y, por tanto, hay una distinción, al menos lógica, entre el sujeto, el objeto y la relación de la actividad espiritual divina³⁰.

Estas distinciones no repugnan a la razón; por el contrario, surgen de modo lógico y natural en la reflexión filosófica. Ahora bien, la razón no puede asegurarnos que tales distinciones sean absolutamente reales, tan intensamente reales que se identifiquen con Tres Relaciones Subsistentes, llamadas Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto es obra de la fe. Pero la fe complementa y profundiza en lo que la razón ya ha entrevisto. La fe, en efecto, nos hace descubrir hasta qué punto la Relacionalidad llega a constituir la esencia divina: hasta el punto de ser Él mismo Trinidad. Dios —nos revela el Nuevo Testamento— es Amor. ¿Hay algo más radical, absoluta y perfectamente relacional que el amor?

4. ¿POSEE LA «RELACIONALIDAD» UNA *RATIO* PROPIA?

Los trascendentales son nociones que coinciden en su extensión, materialmente (*secundum rem*), con el ente en cuanto ente, y por eso pueden intercambiarse, pero difieren entre sí *formalmente*, en su significado (*secundum rationem*). No son sinónimos. De lo contrario serían inútiles: no añadirían nada al significado de ente, no nos revelarían una faceta nueva de la realidad, no nos colocarían ante una nueva perspectiva de la totalidad. «Indivisible» y «amable», por ejemplo, no son trascendentales, por más que todos los entes sean en sí mismos indivisibles y amables, por el mero hecho de coincidir semánticamente con «uno» y «bueno».

También «relacional» podría considerarse como un sinónimo de alguno o de todos los trascendentales: no añadiría ninguna novedad a la semántica de *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, *pulchrum*. Veamos caso por caso.

¿Qué dice «relacional» que no está ya expresado en *ens*? Como afirma el Aquinate, *ens* se dice en relación con el *actus essendi*³¹ y «relacio-

³⁰ Aristóteles nos ofrece, sin duda, uno de los ejemplos más clarividentes a este respecto. El Estagirita, en efecto, no concibe el carácter relacional de la inteligencia divina como metafórico: «Si [Dios] no pensase nada, no podría ser cosa divina, sino que se encontraría en la misma condición de quien duerme» (εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἶη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὡσπερ ἄν εἰ ὁ καθ' ἑαυτόν, *Metafísica* Λ 9, 1074b 17-18). Al describir a Dios como νόησις νοήσεως νόησις (1074b34), menciona explícitamente los tres términos de la relacionalidad espiritual: «su pensamiento (νόησις = Dios-Relación-Sujeto-Objeto) es pensamiento (νόησις = Dios-Sujeto) de pensamiento» (νοήσεως = Dios-Objeto).

³¹ Acogiendo la observación de Avicena: «ens sumitur ab actu essendi» (*De veritate*, I, 1, 1c).

nal», según propusimos, significa, «interioridad» y «expresividad». ¿Hay algo más que una mera distinción de acepciones?

Ciertamente, *ens* expresa fundamentalmente una cierta relación, la primera y la más radical, que es la relación de una entidad consigo misma para ponerse y subsistir en el reino de la realidad: *ens* significa «algo que se actualiza constantemente», que es y se mantiene en acto, que *ex-iste* (de *ex-stare*), «está firme», «sobresale de» la nada. En esto coincidiría con el significado inmanente de «relacional».

Con todo, «relacional», en su dimensión inmanente, indica mucho más que «existencia opuesto a nada», «acto opuesto a mera posibilidad». No solamente se refiere al acto-energía de subsistir, sino también y sobre todo: 1) al acto-energía que *uni-fica* al ente, es decir, que constituye la sinergia de sus principios y partes o de sus relaciones propias; 2) al acto-energía que polariza al ente en relación con el bien —su fin particular y su último fin-Bien supremo—, o sea, a la metergía que lo dinamiza para autotranscenderse en su objetivo de alcanzar el bien o para gozar y descansar del bien poseído o realizado, o, en el caso de Dios, del Bien-en-sí que es Él mismo. Por tanto, en «relacional» se expresa un dinamismo interior más amplio que en el de *ens*: indirectamente se refiere, sí, a la actualidad-«realización» del ente como *res* o ente (= *ens*), pero sólo como presupuesto para indicar directa y esencialmente la «realización» del ente como «sinergia interior» (unidad) y «dinamismo auto-trascendente o de plenitud gozosa» (finalidad). En pocas palabras, «relacional» en su sentido inmanente añade al significado de «ente» la noción de *interioridad*, *espiritualidad*, *profundidad interior* que un ente posee al relacionarse consigo mismo de modo enérgico-sinérgico-metérgico.

La diferencia semántica entre estos dos trascendentales resulta más obvia en la dimensión trascendente de la relacionalidad, por la cual un ente se relaciona inmediatamente con los demás y últimamente con el *Ipsum Esse* del cual participa (en el caso de las creaturas) o por la cual una naturaleza (divina) se identifica con la comunión o circuminsesión de Relaciones Subsistentes o Personas divinas. En efecto, mientras que «ente» se refiere al *hecho* de existir y de ser por sí mismo (*esse in*), «relacional» señala el *porqué* u *origen* de la existencia (exergía o *esse ab*) y el *para qué* o *destino* de la misma (prosergía o *esse ad*). Uno es porque *proviene de otro(s)* y porque está llamado a la *comunión con otro(s)*. «Relacional», pues, en su sentido trascendente, «trasciende» la factualidad de la existencia, expresada en «ente», para indicar propiamente el dinamismo que causa o genera la existencia, así como el dinamismo que la proyecta para el propio perfeccionamiento o gozo y para el perfeccionamiento o gozo de los demás.

Es evidente que ninguno de estos significados —interioridad y receptividad/donación— queda expresado directamente en el trascendental *ens*, que se refiere al ente considerado en sí mismo, de modo absoluto, no en relación interna o externa³².

El mismo razonamiento vale para subrayar la diferencia semántica entre relacional y *unum*, el cual considera al ente también en sí mismo, de modo absoluto, no en relación con otros³³. Esta unidad trascendental, por supuesto, requiere la «sinergia interior» inserta en el significado de relacional, pero no la expresa directamente. Se refiere más bien al *resultado* de la sinergia: la unificación o determinación lograda y no tanto al *dinamismo interior* por el cual tal unidad se logra.

Los últimos tres trascendentales —*verum*, *bonum*, *pulchrum*— parecen identificarse con el significado de relacional, dado que son ellos mismos aspectos esenciales del ente considerados en relación con otro (*in ordine ad aliud*) y, concretamente, con el alma, que es *quodammodo omnia*.

Su relación con el alma constituye, precisamente, la diferencia específica de cada uno: *verum* se dice como inteligible, en relación con la inteligencia; *bonum*, como apetecible, en relación con la voluntad; *pulchrum*, como esplendoroso, en relación con el «sentimiento» o espíritu estético.

«Relacional», en cambio, no se refiere directamente a ninguna de las facultades del alma; se considera como relacionalidad de modo absoluto (*absolute*) y no en relación con algo específico. Los otros tres trascendentales son, en definitiva, *modos* de relación, pero no *la relacionalidad misma*.

Ser relacional, en conclusión, constituye una nueva propiedad de la totalidad. En efecto, ser ente, indivisible, inteligible, amable y esplendoroso, implica de algún modo la relacionalidad, pero no la expresa en cuanto tal. Esta noción nos revela, pues, una nueva faceta de la realidad: la que presenta cada ente como *don* que es *donación* y la que presenta todo lo que existe como *comunión*³⁴.

³² Como observa Sto. Tomás en *De veritate* I, 1, 1c., *ens* pertenece a la primera categoría de los trascendentales, en la cual se considera la entidad en sí misma (*secundum quod consequitur unumquodque ens in se*), sin compararlo o relacionarlo, de modo afirmativo, es decir, expresando que es y que es algo (*non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur*).

³³ A diferencia de *ens*, ahora se mira al ente de modo negativo (*negative*), como «in-divisible»: «Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum» (*Ibid.*). «Ratio unitatis consistit in indivisione» (*I Sent.* d. 24, q.1, a.2).

³⁴ Cf. W. DESMOND, *Being And The Between*, State University of New York, Albany, 1995, pp. 223-546; D. L. SCHINDLER, *Is Truth Ugly? Moralism and the Convertibility of Being and Love*: *Communio* 27 (2000), pp. 701-728.

Cabe, por último, preguntarnos: si «relacional» es un trascendental, ¿dónde lo debemos colocar en el esquema clásico de los trascendentales, presentado por Sto. Tomás (*De veritate* I, 1, 1c)? Tiene que ocupar, en efecto, un puesto nuevo, único, en relación con los otros.

La tradición nos enseña a ver la realidad desde dos puntos de vista principales. Primero, considerándola *en sí misma*, de modo *absoluto*, tanto de modo afirmativo (*ens*) como negativo (*unum*). Segundo, considerándola de modo *relativo*, *en relación con el alma*: con la inteligencia (*verum*), con la voluntad (*bonum*) y con el espíritu «estético» (*pulchrum*). A la luz de nuestras reflexiones, concluimos que la realidad también puede considerarse desde un tercer punto de vista: de un modo, por decirlo así, *absolutamente relativo*, en cuanto *relación consigo misma que se relaciona con otras*, como interioridad-vinculada/vinculante, como don-receptivo/ofereente.

De esta forma, se completa lógicamente el ciclo de las perspectivas humanas a la luz de las cuales experimentamos todo lo que existe. Como «fotógrafos» de la realidad, los hombres no solamente debemos percatarnos de que el ente «posa» de esta u otra manera. También debemos fijarnos en que el ente, simplemente, «posa», está ahí mostrándose, dispuesto a ser fotografiado, desvelando su riqueza interior, deseoso de enriquecer al fotógrafo.

CONCLUSIÓN GENERAL

¿Cuántos y cuáles son los trascendentales? Una respuesta precisa a este interrogante puede abrir horizontes insospechados para el pensamiento y la vida de los individuos y de las culturas, si nos percatamos de que los trascendentales no son ideas abstractas de una ciencia oscura, fosilizada y desengachada de la experiencia, que se llama metafísica, sino que constituyen los primeros inteligibles de la mente humana —condición de posibilidad de todo conocimiento—, los aspectos esenciales de todo lo que existe, los modos como el hombre experimenta la realidad y los mismos nombres o atributos de Dios.

Ahora bien, la pregunta por los trascendentales debe comenzar, ante todo, por la cuestión del «lugar» y del método más apropiados para identificarlos. Como propusimos, la persona humana se presenta como el mejor punto de referencia subjetivo, porque es ella la que distingue formalmente los diversos aspectos de la realidad a la luz de los diversos puntos de vista con que la experimenta. Asimismo, el hombre es el mejor punto de referencia objetivo, puesto que es el término más adecuado de nuestra experiencia y el fin y paradigma ontológico de todo lo sub-personal.

Si, como sujeto-«fotógrafo», el hombre capta el ente considerándolo en sí mismo (*ens, unum*) y en relación con las diversas facultades del alma (*verum, bonum, pulchrum*), ¿por qué no podrá considerarlo también en relación con sus relaciones internas y externas, es decir, como una dinámica interioridad receptivo-comunicativa, un don-donante? Si, como objeto más apropiado de la experiencia y el modelo y fin de lo infrahumano, el hombre se descubre esencialmente como ser-amado/amante, una entidad-personalidad enraizada en el «amor natural» cuya máxima expresión es el amor espiritual, entonces, ¿no constituirá el «amor natural» la estructura misma del ente?

Todo ente, en el fondo, «se ama» a sí mismo, y por eso activa su vida interior para existir y mantenerse en la existencia (energía), para unificarse (sinergia) y para autorrealizarse (metergia). Todo ente, a la vez, «ama» a los demás y por eso se dispone a recibir su influjo (exergia) y a comunicarse (prosergia). Todo ente es, en la medida y grado de su ser, intraactivo-interactivo: relacional. Lo demuestra el hecho de que la noción de relacionalidad no implica ninguna imperfección en sí misma, se aplica universal y análogamente a todos los entes, se presenta a la razón humana de modo evidente y añade un significado nuevo a la realidad que no está contenido en las otras nociones trascendentales.

De hecho, sólo a la luz de la relacionalidad o «amor natural» se pueden comprender las «contradicciones» del ente: que pueda ser, a la vez, subjetivo y objetivo, inmanente y trascendente, introvertido y extrovertido, don donante; que gane en interioridad cuanto más sea capaz de recibir y de ofrecer, que aumente su peso ontológico cuanto más se done a los demás. Sólo a la luz de la relacionalidad o «amor natural» se puede comprender que el cosmos sea uni-verso (*unum versum*), que la realidad exista en com-uni3n, que el hombre esté hecho para amar y ser amado, que Dios sea el Amor mismo Subsistente.

«Relacional»: este nuevo nombre del ente nos ofrece una llave maestra para descubrir riquezas sorprendentes de la realidad y para elaborar un sinfín de aplicaciones en el campo intelectual, científico, artístco, ético, político, cultural, espiritual, religioso, teológico. Pero demos tiempo al tiempo. En el futuro se podrá poner cada vez más de manifiesto el tesoro escondido en este trascendental.

Por ahora nos basta afirmar que a Dios, al hombre y al mundo se les puede llamar con un nombre original e interesantísimo: relacional.