

ANALOGIA TRASCENDENTALIS
LOS TRASCENDENTALES A LA LUZ DE TOMÁS DE AQUINO
Y HANS URS VON BALTHASAR

Dr. Rafael Luciani*

Abstract: *The current essay pretends to analyze the so called Transcendentals in the medieval Thought. These are properties by means of which the Being is communicated to the entities. Such realities were expressed through the use of four main categories: unum, verum, bonum and pulchrum. We will begin with the genesis of the quaestio and the way in which Thomas of Aquinas deals with it through his classical approach. This will help us move forward to the relevance and actual treatment of this categories in contemporary Thought, through the proposal of an important author such as Hans Urs von Balthasar.*

Key words: *transcendentals, unum, verum, bonum, pulchrum, Aquinas, von Balthasar, being, entity, reality, analogy, unity, diversity.*

1. ENS PRIMUM NOTUM: EL PLANTEAMIENTO CLÁSICO

La discusión sobre los trascendentales comienza propiamente en la Edad Media. El primer tratado sobre estas propiedades es la *Summa de bono* de Felipe el Canciller, escrito entre el 1225-1228, con la finalidad de reconocer el valor el bien (*bonum*) y la verdad (*verum*) como valores propios del ente, en contra

* Profesor de la *Facultad de Teología* de la *Universidad Católica Andrés Bello* de Caracas (ITER). Laico Teólogo Venezolano. Licenciado y Doctor en Teología Dogmática por la *Pontificia Universidad Gregoriana* de Roma, con investigaciones completadas en la *Julius-Maximilians Universität* de Würzburg, Alemania, y Licenciado en Educación mención Filosofía por la *Universidad Católica Andrés Bello* de Caracas, y en Filosofía por la *Universidad Pontificia Salesiana* de Roma. Profesor Asociado de la UCAB (Caracas) y Extraordinario de la UPS (Roma). rafluciani@gmail.com

del maniqueísmo que negaba su bondad esencial¹. Sin embargo, el apelativo de trascendentales no aparece aún en esta obra. Alberto Magno da otro paso importante al anexar al *unum* como trascendental en su *Summa Theologiae* del 1263, logrando estructurar así un tratado sobre tres propiedades, el *bonum*, el *verum* y el *unum*, lo que Tomás de Aquino llamará *transcendentium ordo*. Será posteriormente François de Meyronnes quien, hacia el año 1320-1321, introducirá por primera vez en sus *Disputationes* el apelativo de “trascendentales” a estas tres propiedades, distinguiéndolo del término “trascendente”². Con ello “indicaba el conjunto de las propiedades del ser en cuanto ser, del *ens commune* puramente formal, el término ‘trascendente’ convenía, en vez, a Dios y a los seres que nuestras formas no alcanzan a reducir a géneros”³. De este modo los trascendentales quedan comprendidos como las propiedades del ser que Dios dona a los entes y éstos, por participación, poseen en común con la divinidad, siendo ésta a la vez siempre trascendente a toda propiedad común debido a su mayor semejanza dentro de toda posible semejanza.

Tomás de Aquino concibe a los trascendentales como modos generales del ser. Siendo el ser el primer don de Dios, su mediación divina con el mundo, los trascendentales vienen a constituir los modos en los que esta donación llega a nosotros y se nos muestra como una, buena, verdadera⁴. La pregunta inicial viene

- 1 Cfr. D. H. POUILLON, “Le premier traité des propriétés transcendentales. La *Summa de bono* du Chancelier Philippe” in *RNPh* 15 (1946) 40-77.
- 2 Mientras que la palabra trascendentales indica las propiedades del ser que se muestran en el ente, como uno, bueno y verdadero, la otra, trascendente indica el movimiento de ir más allá de sí mismo y de las representaciones visuales que tenemos del mundo. “Balthasar uses the term *transcendence* in at least four different ways: (1) epistemological: in this use it connotes a surpassing of the realm of awareness and some independence from it; (2) metaphysical: a surpassing of all sense experience; (3) anthropological: man’s experience of his inability to influence the possibility of his existence; and (4) theological: an absolute, outwardly freedom” L. ROBERTS, *The theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, 42.
- 3 “Indiquait l’ensemble des propriétés de l’étant en tant qu’étant, de l’*ens commune* purement formel, le mot ‘trascendant’ convenant par contre à Dieu et aux existants que nos formes en parviennent pas à réduire à des genres”. Continúa el texto: “la distinction entre transcendant et transcendantal était donc rendue nécessaire pour affirmer l’étant réel au-delà d’un système formel (...). Dieu se différencie par ses déterminations propres, par sa divinité transcendante; mais ces déterminations sont secondes, postérieures aux transcendants, aux traits que Dieu a en commun avec tous les étants créés”. P. GILBERT, *La patience d’être: métaphysique*, 175.
- 4 Cfr. S. BRETON, “L’idée de transcendantal et la genèse des transcendants chez saint Thomas d’Aquin” en A.A.V.V., *Saint Thomas d’Aquin aujourd’hui*, Paris, 1963; También ver: G. VENTIMIGLIA, “Il Trattato tomista sulle proprietà trascendentali dell’essere” in *RFNS* 87 (1995) 51-82.

puesta por Tomás en el *De Veritate*, que aunque referida a la verdad, es válida para la consideración de los otros trascendentales. Tomás se interroga si éstos son identificables con el ente o si difieren de él, en otras palabras, si son esenciales al ente o accidentales. Según explica el Aquinate, al ente no se le puede añadir algo extraño a su esencia⁵, él es lo que es. Cuando se predica la bondad de un ente no puede ser ésto algo accidental a su esencia, ha de pertenecerle intrínsecamente, ya que según el principio que afirma del *ens* como lo más evidente (*notissimum*) al intelecto⁶, *ens primum notum*, toda propiedad ha de corresponderle esencialmente. Sólo podemos hablar de *modos de ser del ente* (*diversi modi essendi* o diversos grados de entidad), lo que permite la pluralidad de la creación. Por una parte, el ente expresa modos especiales de ser que le pertenecen sólo a uno en cuanto es un *tal* ente y no otro, y que corresponden a sus grados de entidad, sus diversos y propios modos de ser particulares en relación a los demás entes. Una persona puede comunicar una simpatía natural más que otra. Por otra parte, el ente también expresa modos generales de ser que se dicen de todos y cada uno de los entes, sea válido tanto en sí mismo (*in se*) como en relación con los otros entes (*ad aliud*)⁷. Todas las personas manifiestan en ciertas situaciones de la vida sentimientos que pertenecen a todo el género humano, como puede ser el dolor por un ser querido que ha fallecido.

La fórmula tomista *ens primum notum* afirma, pues, que el ente no es sólo lo que aparece y se muestra fácticamente, sino que éste revela, bajo una cierta evidencia epifánica, aquello por lo que es y por lo que todo es, de tal modo que nuestro conocimiento está precedido por una realidad mayor, un horizonte ontológico que se dona como el fundamento de todo ente y que no depende para existir de mi conocimiento de él. La expresión del Aquinate revela con claridad una tensión de la que no se puede deshacer el ente pues en ella *es*. Una polaridad entre el en-sí (*in se*) y el para-otro (*ad aliud*). De ahí la genialidad de hablar de un *ens* (en-sí) *notum* (para-otro), en el que se crea un movimiento por el cual los dos polos se exigen simultáneamente. Por una parte, el ser se hace evidente (*notum*) sólo en el ente (*ens*); por otra, éste último es trascendido por la realidad siempre mayor del ser en cuanto fundamento⁸. “La distinción *in se* - *ad aliud* no es, pues,

5 “Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generis vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens”. *De Ver.*, q.1 a.1 sol.

6 “Quod primo intellectus concipit quasi nitissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens”. *De Ver.*, q.1 a.1 sol.

7 Cfr. *De Ver.*, q.1 a.1 sol. Así Tomás se refiere a los *modus specialis* y *generalis*.

8 “Un *in se* radicalement recourbé sur soi et séparé de tout *aliud* demeurerait en effet incon-

tal que se pueda separar como dos puntos de vista independientes uno del otro. El en-sí es para nosotros, y nosotros conocemos la realidad en sí misma. Cada uno de estos envía necesariamente al otro”⁹.

Al aplicar este esquema a la identidad entre la verdad y el ente, pregunta a la que nos remitía el texto del *De Veritate* indicado anteriormente, descubrimos que la verdad existe sólo *en* (*in* diría el filósofo y teólogo Hans Urs von Balthasar siguiendo a Erich Przywara) el ente en cuanto evidente (*notum*), pero simultáneamente más allá de él o *sobre* él (*über*), en cuanto fundado no en sí mismo, sino en el acto por el cual se le comunica el ser (*actus essendi*). Los trascendentales vienen a expresar este modo particular de ser de los entes, que el nombre de ente no puede decir, a saber, su unidad, bondad y verdad. Más aún, expresan los diversos grados bajo los que estas propiedades del ser se muestran en cada ente. No todos conciben ni realizan la bondad de igual manera y grado. Se puede decir que los trascendentales son los modos generales de ser del ente articulados progresivamente bajo diversos posibles modos particulares de ser en cada ente. En cuanto generales y universales pertenecen al ser propiamente, más en cuanto especiales y particulares se expresan en el ente, según el movimiento epifánico del ser en-sobre el ente. En fin, el nombre de trascendentales proviene de su capacidad de trascender (*über*) a las especies particulares, sin que podamos afirmar que existan aislados, sino bajo la polaridad misma que los manifiesta.

Los trascendentales son distinguidos por el Aquinate de los categoriales, como los predicados o conceptos. Se trata de propiedades que nos elevan hacia el fundamento de todo ente, hacia el ser mismo que nos ha donado la existencia en el acto de ser (*actus essendi*), donde se nos ha comunicado como don divino que evidencia en nosotros una realidad mayor que nos sobrepasa, lo que no nos hace menos reales, antes bien, un misterio abierto al infinito, que no se deja agotar por conceptos que siempre muestran un fragmento de la totalidad, sin que por ello deje de ser real.

naissable. Un *ens* parfaitement en soi resterait en dehors de toutes nos prises, de nos sensations et de nos conceptions. Absolument *in se*, il n'existerait pas pour nous. Pour exister pour nous, pour être *notum*, il faut qu'il se fasse autre qu'en soi, qu'il advienne d'abord *ad* ce premier *aliud* que nous sommes, puis *ad alia*, aux diverses substances de notre monde desquelles il reçoit ses prédicats universels”. P. GILBERT, *La patience d'être*, 187.

9 “La distinction *in se* - *ad aliud* n'est donc pas telle qu'elle sépare deux points de vue indépendants l'un de l'autre. L'inséité est pour nous, et nous connaissons la réalité en soi. Chacun de ces deux pôles renvoie nécessairement à l'autre”. P. GILBERT, *La patience d'être: métaphysique*, 188.

2 Los trascendentales como modos de manifestación del ser

Si “manifestación y disociación son sinónimos”¹⁰, todo mostrarse del ser implica un movimiento polar por el que se muestra¹¹, ya que todo ente manifiesta su esencia bajo una “misteriosa biunidad”¹². El ser siempre se comunica bajo la forma de una apariencia de lo no aparente, siendo superado el fenómeno por una realidad siempre mayor que inhabitándolo (*in*) lo sobrepasa (*über*). Es la diferencia entre lo que aparece (*Erscheinen*) y la apariencia (*Erscheinung*), donde el fundamento aparece en el ente, no detrás de él, aunque es recibido a modo de apariencia, siendo siempre mayor a su manifestación fenoménica¹³. Esto encuentra su razón de ser en el concepto tomista del *actus essendi* por el cual somos, según el movimiento que implica, “originariamente tanto unidad como no unidad”¹⁴, en otras palabras, no existe el ser aislado como tampoco un ente vacío, sino bajo la forma de “la simultaneidad de identidad y diferencia entre la manifestación y lo que se manifiesta”¹⁵. “El que despierta a la existencia se entiende y se acepta como una ex-presión del ser en su totalidad, como un don que se le apropia y que no se ha dado a sí mismo, de modo que el don es idéntico a su existencia”¹⁶, pero

10 “Erscheinung und Entzweiung sind synonym”. *H III/I-2*, 712 [=V,344].

11 “Revelation of Being takes place in the dynamic reciprocity of an inner and outer movement. Being’s inner mystery is an inner oneness which also communicates outwards, and so unites the beholder with that what is beheld but always in an ever-greater mystery” B. LEAHRY, “Theological Aesthetics” en A.A.V.V., *The beauty of Christ*, 33.

12 Von Balthasar utiliza la palabra *Zweieinheit* para destacar esta unidad dual o de dos polos que se mueven recíprocamente entre la identidad y la diferencia simultáneas. *TL II*, 226 [=II,239].

13 “Die Erscheinung ist kein zweites selbständiges Sein neben dem Grund, sie ist der Grund selbst, sofern er erscheint und somit erschlossen ist. Dennoch besteht, da zwischen Grund und Erscheinung eine Bewegung stattfindet, keine restlose Identität; die Erscheinung ist vielmehr die Darstellung des Grundes, seine Erkundung, gleichsam seine Ausmessung. Sofern sie dem Grund gegenübergestellt wird, kann sie als ein Bild des Grundes bezeichnet werden, sofern aber der Grund selbst in ihr aus sich hervortritt, ist dieses Bild nichts anderes als der geäußerte Grund”. *TL I*, 246-247 [=I,211].

14 “Gleichursprünglich Einheit wie Nichteinheit”. *TL II*, 169 [=II,179].

15 “...die Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz zwischen der Erscheinung und dem Erscheinenden”. *TL II*, 231 [=II,245].

16 “...daß der zum Da-Sein Erwachende sich als ein Aus-druck des Seins im ganzen versteht und entgegennimmt, als eine sich zugeeignete Gabe, die er sich nicht selber gegeben hat, so daß die Gabe identisch ist mit seinem Da-Sein”. *TL II*, 231 [=II,245].

teniendo “la comprensión elemental de que yo soy, es decir, de que soy en el ser y por el ser, pero que no soy el ser (sino sólo un ente)”¹⁷.

La apariencia en la que el ser se nos muestra, nuestro yo, es expresión real y total del fundamento, es su medida y proporción en el mundo, su modo de hacerse visible y hacerse partícipe como luz para los otros, por el que se nos da a conocer la profundidad de la realidad. Von Balthasar siempre hará uso de las categorías clásicas de *luz* y *medida* para expresar tanto su darse a conocer en su real profundidad más allá de lo fáctico, como su recibir su profundidad no de sí mismo de Aquél quien le ha donado la posibilidad de ser¹⁸.

Las propiedades mediante las cuales se comunica el ser y se dona a los entes son llamadas, pues, trascendentales¹⁹. Von Balthasar hablará siempre de la verdad, la bondad y la belleza. Al tratamiento del uno como trascendental, en su trilogía, nos referiremos más adelante. Los trascendentales son frutos de la polaridad²⁰ existente en el mismo ser y lo comunican según diversas formas, de modo que “si hay una distancia insuperable entre Dios y la criatura, si hay una analogía entre ellos que no puede resolverse en ninguna forma de identidad, entonces tendrá que existir también una analogía de los atributos trascendentales en la criatura y en Dios”²¹. Esta analogía de los trascendetales encuentra su forma en el manifestar-se del ser, ya que si “*Aparece* un ser, ocurre una epifanía; es bello y nos maravilla. Al aparecer *se da*, se entrega: es bueno. Y al entregarse *se dice*, se desvela a sí mismo: es verdadero (en sí, pero también en el Otro al que se revela)”²². Es así como la *analogia entis* adquiere la forma de una *ana-*

17 “...die elementare Einsicht, daß ich bin, daß heißt im Sein und durch das Sein bin, aber doch nicht das Sein (sondern nur ein Seiendes) bin”. *TL* II, 231 [=II,245].

18 Cfr. *TL* I, 247-248 [=I,211-212].

19 “Das Eine, das Gute, das Wahre, das Schöne, so nennen wir die transzendenten Eigenschaften des Seins, da sie alle Begrenzungen der Wesen übersteigen und dem Sein koextensiv sind”. *Mein Werk. Durchblicke*, 93 [=286].

20 “...in dieser Wesensbewegung Wahr, Gut und Schön sich grundlegen”. *H* I, 587 [=I,543]; “Daß durch alle drei transzendenten Modi eine grundlegende Polarität hindurchgeht”. *Epilog* 65 [=79].

21 “Wenn es eine unüberwindbare Distanz zwischen Gott und Geschöpf gibt, wenn es auch eine Analogie zwischen ihnen gibt, die sich auf keine Form von Identität reduzieren läßt, dann muß es ebenso eine Analogie der Transzendentalien geben zwischen denen des Geschöpfs und denen in Gott”. *Mein Werk. Durchblicke*, 93 [=286].

22 “Ein Sein erscheint, es erfolgt eine Epiphanie: darin ist es schön und beglückt uns. Erscheinend gibt es sich, es gibt sich uns hin: es ist gut. Und sich gebend, sagt es sich aus, enthüllt sich selbst: es ist wahr (in sich und im andern, dem es sich offenbart)”. *Mein Werk. Durchblicke*, 94 [=286-287].

logia trascendentalis²³, ya que von Balthasar ha “intentado construir una filosofía y una teología a partir de una analogía ya no de un Ser abstracto, sino del Ser tal como se encuentra concretamente en sus atributos (no categoriales, sino trascendentales)”²⁴.

Para ayudarnos a comprender este proceso por el cual el ser se muestra mediante sus diversos atributos, Hans Urs von Balthasar hace uso de lo que ocurre en la experiencia íntima de un niño con su madre:

el niño es evocado a la conciencia de sí mismo por el amor, por la sonrisa de su madre. El horizonte del Ser infinito se abre para él en este encuentro revelándole cuatro cosas: 1) que él es *uno* en el amor con su madre al tiempo que no es su madre; 2) que este amor es *bueno* y, por tanto, todo el Ser es bueno; 3) que este amor es *verdadero* y, por consiguiente, el Ser es verdadero; 4) que este amor provoca alegría y gozo, y por tanto todo Ser es *bello*. Añadamos aquí que la epifanía del Ser sólo tiene sentido si en la aparición (*Erscheinung*) captamos la Esencia que se manifiesta (*Ding an sich*). El niño tiene conocimiento no de una aparición, sino de su propia madre. Esto no excluye que nosotros no captemos la esencia más que a través de su manifestación y no en sí misma (Santo Tomás)²⁵.

- 23 Esta analogía de los trascendentales se personaliza en la persona de Jesucristo como el *universale-concretum*, de modo que, “los trascendentales se reflejan en el *mostrarse* como la pretensión de Jesús referente a su autoridad absoluta; es decir, en el *kabod*, ‘el peso incomparable de quien está aquí presente’. El *darse* se atestigua en la dramaticidad, y el juicio es el ‘ser visto desde dentro por Jesús’, la expiación. El *decirse*, en cuanto verdad, se trasluce en la ‘palabra y no-palabra’, que desciende a la carne y en ella se pierde (...). La síntesis, por ende, no es un ‘descubrimiento’, es un don en cuanto revelación”. A. MEIS, “Hans Urs von Balthasar y Karl Barth: puntos y contrapuntos de dos modos de pensar” en *TV* 38 (1997) 318-319.
- 24 “Ich habe demnach versucht, eine Philosophie und eine Theologie von einer Analogie her aufzubauen, also nicht ausgehend von einem abstrakten Sein, vielmehr von einem Sein, wie es konkret in seinen (nicht kategorialen, sondern transzendentalen) Eigenschaften begegnet”. *Mein Werk. Durchblick*, 94 [=286].
- 25 “Ein Kind wird durch die Liebe, das Lächeln seiner Mutter, ins Bewußtsein gerufen. In dieser Begegnung eröffnet sich ihm der Horizont des gesamten unendlichen Seins und zeigt ihm vier Dinge: 1. Daß es ‘eins’ ist in der Liebe mit seiner Mutter, obwohl ihr gegenübergestellt, also daß alles Sein ‘eins’ ist. 2. Daß diese Liebe ‘gut’ ist: also alles Sein ‘gut’ ist. 3. Daß diese Liebe ‘wahr’ ist, also alles Sein ‘wahr’ ist. 4. Daß diese Liebe ‘Freude’ weckt, also alles Sein schön ist. Fügen wir bei, daß die Epiphanie des Seins nur sinnvoll ist, wenn wir in der Erscheinung das Wesen, das sich anzeigt - das Ding an sich -, erfassen. Das Kind erkennt nicht eine bloße Erscheinung, sondern seine Mutter an sich. Das schließt nicht aus, daß wir das Wesen nur durch seine Kundgabe hindurch und nicht in sich selbst erfassen (hl. Thomas)”. *Mein Werk. Durchblicke*, 92-93 [=286].

Nuevamente se nos remite al misterio de la epifanía del ser, por el que el ser se revela ocultándose en el ente, igual que se oculta revelándose, comunicándose como apariencia de lo no aparente. Así, en la aparición del ser, el ente adquiere una forma propia en el mundo²⁶ que da sentido a su estar ahí y lo remite constantemente a una identidad que está más de sí mismo, al Absoluto y subsistente²⁷. El ser se muestra en el ente concreto como bello, bueno y verdadero, debido al “fenómeno fundamental (que) fue su carácter epifánico que todo lo traspasa: mostrar-se (bello), dar-se (bueno), decir-se (verdadero) fueron distintos aspectos de este aparecer, que recuerda el iluminar de la luz, pero sólo tiene pleno sentido si se aferra a la diferencia de la aparición y lo que aparece (la aparición sin lo que aparece degenera en mera apariencia)”²⁸.

El joven von Balthasar, marcado por el pensamiento en torno a la *distinctio realis* bajo la forma dual esencia-existencia (ser-ente), concebirá a los trascendentes como manifestación del ser, como su epifanía en el mundo; mientras que sus escritos posteriores signados por la diferencia ontológica que se establece en la relación Dios-ser los comprenderá como el manifestarse de Dios en el mundo, mediante la belleza, la bondad y la verdad.

2.1 EPIFANÍA: APARECER DE LO BELLO (*PULCHRUM*)

El *pulchrum* no ha sido, a lo largo de la historia del pensamiento, considerado como un trascendental propiamente debido a las interrogantes que genera en torno a la fealdad y el mal en el mundo. A la vez se le ha ligado con el arte y la sensibilidad mundana. Sin embargo, von Balthasar lo ha adoptado para explicar su estética teológica, la primera serie de su trilogía²⁹. En Platón y Aristóteles las

26 “Das Wesen stellt sich in seiner Erscheinung dar, diese Dar-stellung gibt ihm in der Welt eine Ge-stalt, in der es seinen sinnvollen (logoshaften) Ge-halt als etwas ganzheitlich Anschaubares hin-stellt”. *Epilog* 64 [=77].

27 Cfr. *Epilog* 54 [=65].

28 “Das Grundphänomen war ihr alles durchwaltender epiphaner Charakter: Sich-Zeigen (Schön) - Sich-Geben (Gut) - Sich-Sagen (Wahr) waren verschiedene Aspekte dieses Er-scheinens, das an das Lichten des Lichts erinnert, aber nur sinnvoll ist, wenn an der Differenz von Erscheinung und Erscheinendem festgehalten wird (Erscheinung ohne Erschei-nendes entwest zu bloßem Schein)”. *Epilog* 64 [=77].

29 La llamada trilogía del filósofo y teólogo Hans urs von Balthasar ha sido estructurada siguiendo el orden de tres trascendentes. La estética Teológica o Gloria representa la belleza, la Teodramática la bondad y la Teológica la verdad. Estamos ante la aplicación del método

expresiones bello y bueno son utilizadas como sinónimos, *kalos kai agathos*³⁰. Para que la belleza sea considerada como un trascendental ha de ser considerada como inherente a la esencia y no accidental a ella, al modo cómo Tomás de Aquino se interrogaba sobre la Verdad. Será Juan de la Rochelle, hacia el año 1245, quien hablará de la belleza como perteneciente a la esencia del ente³¹, logrando así elevarlo a una propiedad trascendental. Sin embargo, es notorio cómo este autor sigue la influencia Agustiniana al comprender la belleza como justa proporción entre las partes o equilibrio armónico de las partes en el todo³². Este concepto será luego el que la mayoría de los autores medievales seguirán, aunque será relacionado con la verdad, pues si ésta corresponde a la forma interior del ente, la belleza lo será de su forma exterior, logrando así manifestar el equilibrio existente entre todos los entes³³.

Agustín de Hipona hablaba de la belleza como una manera de ser (*species*) o forma (*forma*) del ser, que surgiendo de la nada, refiere al *fascinosum* absoluto de poder reflejar la unidad suprema que es Dios. El distingue entre lo bello y lo conveniente³⁴. Lo bello se dice de lo que se presenta bueno a sí mismo, mientras lo conveniente de lo que es bueno en relación a otro. Así quedan unidas la belleza y la bondad a partir de una concordancia o armonía interna entre las partes o aspectos que conforman cada ente singular. En otras palabras, la armonía no se refiere a la relación de las partes con el todo todavía, pues ésto corresponde a la

propio del teólogo suizo, según el cual "sin filosofía no hay teología", que le permite lograr un acceso al misterio divino a partir de los trascendentales del *pulchrum*, *bonum*, *verum* y el *unum*.

30 Von Balthasar también hace referencia a la belleza entendida como θεῖος κόσμος de Platón que implica la admiración ante un orden bello en el que todo aperece, al igual que la belleza como νοητός νοησεως de Aristóteles. Cfr. *G III/I-2*, 943-944 [=V,564].

31 Para la historia de este trascendental se puede leer: H. POUILLON, "La beauté, propriété transcendante chez les scolastiques (1220-1270)" en *AHDLMA* 21 (1946) 263-329.

32 Cfr. P. GILBERT, *La patience d'être: métaphysique*, 293.

33 "Est beau: en tant qu'il se présente en forme, qu'il révèle l'ensemble harmonieux de l'univers. En réalité, le monstre n'est pas beau d'une manière isolée, mais quand on le situe relativement à l'ensemble des autres êtres; il met alors en évidence la beauté et l'équilibre de l'univers. On aperçoit ainsi le lieu propre de la beauté, qui unit chaque étant à tous les autres dans une proportion qui n'est pas seulement intérieure à chacun, telle la vérité, mais extérieure, resplendissante, éclatante". P. GILBERT, *La patience d'être: métaphysique*, 294; Este equilibrio o proporción propio de lo bello que se puede apreciar en la estructura armónica que se vislumbra en una obra de arte o en un escrito literario, indica la relación intrínseca entre las partes conformando un todo armónico de sentido. Cfr. F. A. MURPHY, *Christ the form of beauty*, 49.

34 Cfr. *H II/I*, 118 [=II,118].

conveniencia, sino más bien al equilibrio armónico del alma individual que vive el exceso del ser sobre el ente no como una tensión que lo angustia o un defecto de plenitud³⁵, sino como “una tensión dinámica hacia una unidad inasequible, que es en todo caso espiritual y, en definitiva, divina y hace trascender ónticamente la belleza numérica”³⁶. Según Agustín de Hipona, amamos sólo lo que es bello. Él no se refiere al individuo que se ama a sí mismo egocéntricamente. Se trata de la belleza de Dios cuya luz invita a la subjetividad humana a trascender, a buscar aquello que lo ha amado primero y de donde ha surgido. La belleza no ha de ser comprendida tanto desde el logro de una armonía interior subjetiva, cuanto en la salida misma que implica la búsqueda del absoluto, la tensión hacia esa unidad que en último término sólo se resuelve en Dios³⁷.

Con Tomás de Aquino la belleza es pensada en relación con la *bondad* antes que la verdad³⁸. En el *De Veritate* explica cómo quien tiende al bien, tiende igualmente a la belleza, lo que exige una relación de perfectibilidad con los otros entes³⁹. El bien deseado se vuelve manifiesto como bello en el momento de su realización externa. La belleza implica una cierta tendencia, un movimiento por parte del ente, que se siente atraído, así como Dios, comunicándose en su inmensa bondad, nos atrae hacia Él según una justa proporción respecto a cada ente. Pero, para Tomás, la belleza está ligada también al concepto de *proporción* y es ahí donde se diferencia propiamente del bien. En la *Summa Theologiae* afirma que lo bello y el bien se asemejan en cuanto a la forma, pero se diferencian en

35 Cfr. *H II/I*, 120 [=II,120].

36 “...dynamisches Streben nach einer nie zu erreichenden Einheit, die auf jeden Fall geistig (und zuletzt göttlich) ist und somit die zahlenhafte Schönheit ontisch transzendieren läßt”. *H II/I*, 131 [=II,130].

37 “Licht ist jetzt nicht mehr allein die Innerlichkeit der absoluten Subjektivität, eingeworden mit ihrem Sein, es ist jetzt absolute Liebe, die nur darum in die Welt transzendiert, weil sie schon in sich selber Liebe ist”. De ahí que lo bello no esté tanto en la propia armonía del sujeto individual, sino en el ritmo mismo movido por el amor de salir en búsqueda hacia la realidad infinita que se le ha donado primero, la luz de Dios. *H II/I*, 135 [=II,134].

38 Aunque Tomás no desarrolla una estética teológica, sí propone una estética filosófica donde el bello es aquello que atrae y fascina al ser humano por su verdad (*splendor*), de modo que “maxima pulchritudo humanae consistit in splendore scientiae” (*De malo* 4,2 ad 17). En otras palabras, su estética se encuentra profundamente vinculada con su metafísica del ser. Cfr. A. CAMPODONICO, “La filosofía di Tommaso d’Aquino nell’interpretazione di H.U. von Balthasar” en *Med* 18 (1992) 385-386.

39 “Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum appetit simul et pulchrum et pacem: pulchrum quidem in quantum est in se ipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur, sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia; unde quicumque appetit bonum appetit hoc ipso pulchrum”. *De Ver.*, q.22 a.1 ad 12.

la razón “pues el bien va referido al apetito” o “tendencia a algo”, mientras que lo bello va dirigido al entendimiento, “a lo que agrada a la vista”, “de ahí que lo bello consista en una adecuada proporción⁴⁰, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí”, y “la semejanza va referida a la forma” de modo que “lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal”⁴¹.

Si en el texto del *De Veritate* lo bello se relacionaba con la perfectibilidad del ente, que se siente atraído hacia el bien, ahora, en la *Summa Theologiae*, lo bello dice proporción o armonía entre el ente y el objeto o valor al que representa o realiza, lo que permite que la forma dada al ente por el ser (*diversi modi essendi*) sea tal que resplandezca como una luz atrayendo a otros hacia su belleza e invitándolos a realizar el bien. Así es como esta propiedad del ser indica tres características en los entes: perfección (integridad), armonía (proporción) y luminosidad (esplendor) en su manifestación⁴², que no significan un goce interior e individual a partir de los sentidos, lo que caería en lo que von Balthasar denomina como belleza mundana, sino que invita a mirar más allá de sí, abriendo al ente a la totalidad del mundo que lo rodea para dar forma y perfección a su modo de ser en la medida que realiza el bien (integridad), y se abre a lo imprevisible y al otro en su dar-se sin medida (armonía). Sólo así podrá expresar su luminosidad, la abundancia de la vida que lo habita y lo constituye como don (esplendor)⁴³. La belleza habla, pues, de la profundidad del mundo, de su sentido último y pleno más allá de lo fáctico que se muestra en la manifestación. La belleza quiere mos-

40 Cfr. A. CAMPODONICO, “La filosofia di Tommaso d’Aquino nell’interpretazione di H.U. von Balthasar” en *Med* 18 (1992) 386.

41 “Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis”. *S. Th., I-I q.5 a.4 ad 1.*

42 “Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur”. *S. Th., I-I q.39 a.8 sol.*

43 La luminosidad o esplendor es el movimiento por el cual el objeto sale y se muestra para transmitir su significado al observador, mostrando su realidad bajo una forma específica. Cfr. F. A. MURPHY, *Christ the form of beauty*, 51-52.

trar el fundamento como horizonte último de sentido que no puede ser aprehendido por ningún concepto o forma mundana, pero todo remite a él.

¿Sigue von Balthasar esta línea tomista de concebir la belleza? Antes que nada, el teólogo suizo asume esta propiedad del ser como signo de su estética teológica. Según él, “la belleza no es otra cosa que el inmediato destacarse de lo infundamentado del fundamento a partir de todo lo fundamentado. Es el misterioso trasfondo del ser que se transparenta en la apariencia. Según esto, es ante todo la inmediata revelación del exceso indominable de revelación en todo lo revelado, del eterno cada-vez-más que hay en la esencia misma del ente”⁴⁴. Hablar de belleza indica tanto el carácter misterioso de toda epifanía del ser en-sobre el ente dentro de la *distinctio realis* entre la esencia y la existencia, como la referencia al exceso de la revelación que nos habita y que no puede ser agotada por ningún ente particular como fruto de la *diferencia ontológica* que acaece entre Dios y el ser. Se trata del dar-se gratuito de Dios a su creación, por el que el fundamento aparece bajo el más sublime desinterés, ella es el puro resplandecer de lo verdadero y lo bueno, que se da tanto en la proporción de la figura finita como en el movimiento mismo del darse desinteresadamente, en otras palabras, no se da en función de algo o alguien, sino por el hecho mismo de dar-se. La belleza da consistencia al aparecer como algo real impulsado por un movimiento que tiende siempre más allá de sí para descubrir su profundidad en la diferencia, en el otro, con el cual llega a constituir una verdadera armonía, en el juego recíproco de la proporción exigida entre las partes y la totalidad.

Este carácter de exceso⁴⁵ y manifestación de un fundamento que es propio de la belleza, es denominado por von Balthasar como *gloria* “en cuanto que el orden total de los seres queda para la experiencia vivida del espíritu finito como

44 “Schönheit ist in der Tat nichts anderes als das unmittelbare Hervortreten der Grundlosigkeit des Grundes aus allem Begründeten. Sie ist die Transparenz durch alle Erscheinung hindurch des geheimniserfüllten Hintergrundes des Seins. Darin ist sie zunächst die unmittelbare Offenbarung des nicht zu bewältigenden Überschusses an Offenbarung in allem Geoffenbarten, des ewigen Je-mehr, das im Wesen des Seienden selbst liegt”. TL I, 253-254 [=I,216].

45 “Le beauté exprime d’abord la relation du fond et de l’apparition qui s’inscrit sous le chiffre de l’excès: elle dit un supplément irréductible de l’être, un excédent qui se cache dans l’essence de l’étant et qui relève de ce surplus jamais maîtrisable de l’éternel toujours plus. Ensuite, le beau se reporte sur le fond lui-même et la raison de sa donation”. P. IDE, *Être et mystère*, 66.

un concepto límite más allá de toda medida⁴⁶. La Gloria sólo puede ser percibida por el ente finito bajo la unidad polar “parcialidad-totalidad” que acaece en toda manifestación, según la cual, la parte (apariencia), aunque contiene en sí la totalidad (fundamento) como a su causa, es simultáneamente superado por ésta en cuanto no se identifica con ella, pues todo ente es siempre efecto de una causa mayor. La polaridad expresada bajo la forma del *in-über* (en-sobre) atraviesa el fenómeno aparecido para desvelarnos la unidad dual entre parcialidad y totalidad propia de todo ente finito. Sólo desde esta constitución polar del ente se puede hablar de la categoría Gloria en sentido metafísico, evitando así caer en cualquier intento de esteticismo o absolutización de las bellezas intramundanas en sus diversas formas, como lo puede ser incluso el arte⁴⁷. “Si se cierra, como suele hacerse, el círculo entre ser y esencia (existente), la categoría de ‘gloria’, en cuanto categoría metafísica, desaparece: por una parte se disuelve en una belleza de orden intramundano (cuya totalidad es entonces el ser explicado) y, por otra, se disuelve en la necesidad de una autoexplicación inaccesible del ser, por la que ya no transita una última libertad para él mismo⁴⁸. En otras palabras, comprender a la belleza bajo la categoría “gloria” significa que “el fondo de un ser viviente -planta, animal u hombre- es siempre más que lo que se proyecta sobre su superficie fenoménica⁴⁹”.

46 “...sofern die totale Wesensordnung für das Erfahren und Erleben des endlichen Geistes (...) immer ein überschwenglicher Grenzbegriff bleibt”. *H III/I-2*, [=V,564].

47 La noción *gloria* evita todo reduccionismo respecto a la sola interpretación mundana de la belleza, pues en ella toda belleza se manifiesta entre “an infinite vertical depth of splendour and a horizontal extension of the form. Beauty is the meeting place of finite form with infinite light”, en cuya forma se concretiza la autotranscendencia que la entrecruza y sobrepasa, para desvelar su profundidad más allá de lo que puede mostrar (mundanamente). F. A. MURPHY, *Christ the form of beauty*, 142.

48 “Schließt man, wie immer, den Kreis zwischen Sein und Wesen (Seiendes), dann wird die Kategorie ‘Herrlichkeit’ als metaphysische hinfällig: sie löst sich einerseits auf in innerweltliche Ordnungsschönheit (deren Gesamtheit dann das ausgelegte Sein ist); sie geht andererseits unter in der Not der unumgänglichen, von keiner letzten Freiheit durchwalteten Selbstausslegung des Seins, um überhaupt es selber zu sein”. *H III/I-2*, 951 [=V,570].

49 “...der Grund eines lebenden Wesens - sei es Pflanze, Tier oder Mensch - immer ‘mehr’ ist, als was in die Erscheinungsfläche sich projiziert”. *H III/I-2*, 952 [=V,571].

2.2 ENTREGA: EL DARSE DE LO BUENO (*BONUM*)

La bondad ha sido desarrollada por el pensamiento clásico como el segundo de los trascendentales. El Pseudo Dionisio da a conocer, en su obra *Sobre los Nombres Divinos*, el famoso axioma que canta “*Bonum est diffusivum sui*” según el cual el bien “extiende los rayos de su plena Bondad a todos los seres que, según su capacidad, la reciben”⁵⁰. Dionisio hace uso de una analogía. Así como el sol por el mero hecho de ser sol, ilumina; de tal modo Dios, por ser Bondad Absoluta, comunica su bondad a todos los entes. Más aún, así como sin la luz proveniente del sol no pudiéramos vivir, del mismo modo gracias a la Bondad divina subsistimos, pues ésta conserva y funda la realidad⁵¹. Debido a la trascendencia de la bondad de Dios, ésta no conoce fin alguno, no se agota jamás, así como el sol “ilumina todo lo que puede recibir su luz sin perder nada de su plenitud” y si “algo no participa de su luz, no es porque ésta sea deficiente en modo alguno; sería debido a la incapacidad o impedimento proveniente del objeto”⁵². El bien se dona gratuitamente, sin interés alguno, sólo por el mero hecho de ser así. Es su comunicación lo que lo caracteriza, su dar-se a todos los entes para que en él encuentren su fundamento, su profundidad y consistencia.

Es interesante que Dionisio, siguiendo a Platón, denomina al bien como hermoso y bello⁵³, de modo que “la Hermosura se identifica con el Bien. Todos los seres, sea cual fuere lo que los induce a obrar, buscan la Hermosura y el Bien”⁵⁴. El bien es denominado *kallō*, hermoso⁵⁵, bello, porque todo lo reviste de su luz haciendo apetecible realizar el bien. La belleza le proporciona al ente un movimiento⁵⁶ siempre más allá de sí, que lo trasciende. Hablar de la unidad

50 DN 4.693B.

51 Cfr. DN 4.693B.

52 DN 4.697D.

53 “Los teólogos alaban y ensalzan este Bien. Lo llaman Hermoso, Hermosura, Amor, Amado”. DN 4.701C.

54 DN 4.704B.

55 Aquí se une el Pseudo Dionisio a la tradición originada en Platón en el *Cratylus* 416C. DN 4.701C-D. También Platón hablaba del bien como aquella realidad de donde todo ente proviene, en *República* VI, 509b y *Timeo* 29a.

56 Dionisio habla de tres tipos de movimientos que se originan en el alma y son causados por el Bien-Hermosura. El circular cuando se entra en sí misma, recogiendo y olvidándose del mundo exterior para luego ser levantada hacia el Bien-Hermosura que trasciende todas las cosas; el espiral que por razonamiento discursivo le permite ir pasando de una idea a otra con la luz de la iluminación divina; y el rectilíneo, que es el proceder del alma desde las cosas que la rodean, en su multiplicidad, hasta la contemplación de lo uno en su simplicidad. El

dual Bien-Hermosura refiere al ente no sólo a su causa ejemplar, sino también a la final, hacia donde se mueve y tiende, para desvelarle su profundidad, la hondura de su ser. En otras palabras, el exceso no se manifiesta como deficiencia en la recepción, sino como apertura a una realidad mayor que lo inhabita y le dona el regalo de la vida. Con esto se abre paso a la comprensión de una belleza que no pertenece sólo al mundo, aunque se muestra en él, pues el espíritu reflexivo descubre en toda belleza aparente (en la aparición) el reflejo de una realidad bella que no aparece (fundamento)⁵⁷, haciendo de la bondad un misterio inagotable, que no puede ser caracterizada con un fin, pues Dios por el hecho de ser Dios se comunica, se dona, por su inmensa bondad sin reservas ni condiciones. Este es el movimiento que la belleza aporta a la bondad.

Tomás de Aquino sigue a Dionisio al afirmar que lo bueno es aquello en lo que todo subsiste, que en último término es Dios⁵⁸. El bien se refiere a lo apetecible⁵⁹, que impulsa un movimiento hacia la perfección o fin último, por el que la forma o modo de ser especial de cada ente se asemeja⁶⁰ a su causa o agente. Es así cómo el bien origina en la creatura un deseo de ser siempre más, de buscar su realización, dando forma a su apetito de perfección y participación a una realidad mayor que se manifiesta como su causa eficiente o ser en el que todo subsiste⁶¹.

movimiento implica siempre el trascender de las cosas, por *via negationis* hacia la realidad que conserva y fundamenta todo, que es Dios. Antes que ser una pobreza del ente, representa su mayor riqueza, su inagotabilidad como misterio y su deseo ardiente de conocer su profundidad, su medida, que sólo la encuentra en el ser subsistente que le ha donado la vida y en el cual participa. Cfr. DN 4.705A-705B.

57 "Cualquier persona reflexionando se da cuenta de que la hermosura aparente es signo de misterios sublimes" CH I,3 (121D). Ver también H II/I, 182-184 [=II,177-179].

58 "Bonum esse praecipue Deo convenit". *S.Th.*, I-I q.6 a.1 sol.

59 "Cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat". *S. Th.*, I-I q.5 a.4 sol; El bien nos da a conocer la realidad dramática de la existencia, pues "in quanto coincidente con il fine dell'agire, costituisce, secondo Tommaso, il primo principio della ragione nel suo uso pratico. La dimensione trascendentale del bene, rendendo possibile la libertà come libero arbitrio (*libertas minor*) e come compimento (*libertas maior*), spalanca la dimensione drammatica dell'essere e dell'esistenza umana". A. CAMPODONICO, "La filosofia di Tommaso d'Aquino nell'interpretazione di H.U. von Balthasar" en *Med* 18 (1992) 386.

60 "Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus quaedam similitudo agentis: cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni: hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur". *S.Th.*, I-I q.6 a.1 sol.

61 Este movimiento de la creatura en su proceso es bien señalado por el Aquinate de la siguiente manera: "in causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem;

De Dios se dice que es el bien en cuanto causa⁶² y don absoluto, que no puede no donarse ya que su bondad (ser-bueno) coincide con su esencia⁶³. La creatura, por otra parte, vive el bien como una tensión-hacia, es decir, como deseo de realización⁶⁴, tendencia o apetito hacia un fin o sentido mayor, debido a la polaridad que acontece entre su esencia y existencia⁶⁵. De ahí que perteneciéndole el bien, lo debe siempre realizar, buscar, lograr, pues no le es inherente a su esencia en sí mismo, sino como ordenación a un fin mayor que le exige un movimiento cotidiano hacia la perfección. El bien coincide en la creatura con el movimiento mismo, fruto de la polaridad, que la hace trascender de sí para buscar el sentido de su existencia.

Si la belleza motivaba este movimiento y le daba una razón de ser, un apetito que lo atraía; ahora el bien será el movimiento o tendencia misma que lo lleva hacia la perfección de su ser. Toda creatura puede ser llamada buena, no porque su bondad coincida con su esencia, como sucede sólo en Dios, sino porque participa de la bondad divina y la realiza bajo un modo de ser o forma propia. De ahí que se diga que hay una sola bondad de todo, la de Dios, y muchas bondades o formas de realizarla en los diversos entes y según sus modos de ser o formas

secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato: quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (...); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur". *S.Th., I-I q.5 a.4 sol.*

62 "Omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa". *S.Th., I-I q.6 a.2 sol.* Ahora bien, de Dios sólo se puede decir que sea causa *ejemplar* como modelo a imitar por semejanza; *eficiente* pues El ha comunicado la bondad gratuitamente a todo el creado; y *final* en cuanto las creaturas, por participación, tienden hacia la bondad absoluta y el sentido último de la creación. Más no puede decirse de Dios que sea causa *formal* pues su divinidad sería entonces intrínseca a la creatura, lo que equivaldría a un panteísmo. Es lo que evita Tomás.

63 "Solus Deus est bonus per suam essentiam (...). Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam". *S.Th., I-I q.6 a.3 sol.*

64 Si es cierto que el bien se presenta como perfecto en sí mismo en cuanto se muestra en su esencia, no es menos cierto que éste se muestra simultáneamente como algo realizable, como un llamado a concretizarlo por parte del sujeto humano en su vida. En esto consiste la tensión inherente a su comunicación que impulsa inmediatamente a quien la recibe a la participación-realización en-de el bien, pues la medida de éste se encuentra en su ser para otro y no para sí mismo, en su comunicar-se. Cfr. P. IDE, *Être et mystère*, 65.

65 "...tamen essentia rei creatae non est ipsum esse: et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam" (...) "Bonitas rei creatae non est ipsa eius essentia, sed aliquid superadditum; vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem". *S.Th., I-I q.6 a.3 ad 2-3.*

particulares. Se trata, de nuevo, de una analogía por la que el bien sólo se puede realizar de forma absoluta en Dios y en las creaturas por participación de algún modo⁶⁶ o según un modo particular de ser.

Este pensamiento acerca de la bondad llega a von Balthasar quien, en su afán por delinear un acceso metodológico a la Gloria de Dios mediante el uso de los trascendentales, lo asume como luz que inspirará su Teodramática dentro de la trilogía. Si la belleza respondía al movimiento polar entre el fundamento y la apariencia, la bondad expresará ahora, analógicamente, la relación que se establece entre lo comunicante y lo comunicado⁶⁷, y “en tanto que el fundamento, en su comunicación, no tiene otro fundamento que la comunicación de sí mismo (...); en tanto que el fundamento del ser, pues es la comunicación misma, él es inmediatamente idéntico al bien, esto es, idéntico al amor que se brinda sin motivo”⁶⁸.

El bien es el mismo fundamento en su donación, es el movimiento gratuito del ser que se da a sí mismo. Este dar-se implica dos cosas. Primero, que el ser es un don divino comunicado gratuitamente a la creaturalidad. Segundo, que testimonia la hondura del propio ente que no puede agotarse en su mera facticidad. Se trata del movimiento del ser por el que “revela su propia profundidad, y sólo su revelación lo convierte en profundidad auténtica”⁶⁹. No ha de entenderse el bien como algo que se da, pues no se da una revelación de la bondad, como si fuese algo dado, una cosa, sino que se revela porque es bueno en sí mismo. No puede no darse, no salir de sí hacia el otro, pues al ser bueno tiende a darse para poder ser lo que es.

Von Balthasar considerará a esta propiedad del ser como símbolo de su Teodramática, ya que Dios, por su bondad inherente, se dona a la creaturalidad

66 “Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid”. *S.Th., I-I q.5 a.1 ad 1.*

67 “Es läßt sich in dieser Mitteilung wiederum unterscheiden: 1. das Mitteilende, entsprechend dem Seinsgrund; 2. das Mitgeteilte, entsprechend dem Sein als Erscheinung; 3. die Mitteilung selbst, entsprechend der Bewegung vom Grund zur Erscheinung. Daß das Mitteilende zum Mitgeteilten wird (...), das gibt dem Seienden seinen Wert”. *TL I*, 249 [=I,213].

68 “Sofern der Grund bei seiner Mitteilung keinen anderen Grund hat als die Mitteilung seiner selbst (...), sofern also der Grund des Seins die Mitteilung selbst ist, ist er unmittelbar eins mit dem Guten, das heißt mit der sich grundlos schenkenden Liebe”. *TL I*, 250 [=I,213-214].

69 “Es offenbart seine eigene Tiefe und wird durch seine Offenbarung erst zu einer echten Tiefe”. *TL I*, 249 [=I,213].

revelándose bajo la forma humana de la encarnación con el fin de encontrarse con el hombre y comunicarle su amor, asumiendo las consecuencias de tal decisión divina, incluso hasta el padecimiento de una muerte de cruz. La Teodramática trata del bien que ha de ponerse en práctica, que entra en acción en el mundo como evento dramático en su encuentro con el hombre⁷⁰.

Esta intuición, que ya señalábamos en el Pseudo Dionisio, hace que el bien y lo bello se impliquen y exijan mutuamente, originando una estética que, más allá de permanecer en la contemplación de lo hermoso, de la apariencia, invita a la acción y puesta en práctica de esta atracción hacia la realización del bien como símbolo del amor auténtico, que viniendo de un movimiento de arriba-abajo (katalogía), tal y como se manifiesta en el evento de la encarnación del Dios siempre mayor, invita a un acto de obediencia en cada creatura que en su *sí*, como el *sí* de María, provoca una respuesta de abajo-arriba (analogía) que le permite descubrir la hondura y profundidad de su ser. En todo ente, esta propiedad es vivida bajo el movimiento polar por el que se entrecruzan armónicamente tanto el bien realizado que existe ya en el ser creatural como donación divina, como en su tendencia cotidiana hacia el bien realizable históricamente⁷¹ que lo invita a dar una respuesta en proporción al don recibido⁷².

70 Es un bien que nos invita a responderle pues “non basta vedere la gloria di Dio e percepirla, ma si deve agire in accordo (*Stimmung*) con il bello glorioso, con Dio che si rivela come amore gratuito”. F. TOPIC, *L'uomo di fronte alla rivelazione di Dio*, 6.

71 Es un movimiento que ha de entenderse “dans le jeu actif de ce même et de cet autre, ‘dans l’unité de ce qu’il est’, la perfection, ‘et de ce vers quoi il tend’, l’honnête”. P. IDE, *Être et mystère: la philosophie de Hans Urs von Balthasar*, 65.

72 “L'uomo che agisce volendo dare la risposta a Dio agente diventa non solo lo spettatore, ma anche il co-attore del dramma in *Welttheater*. Per poter recitare, essere co-attore deve prendere delle decisioni, viene necessariamente implicato lui con la sua libertà. Alla fine Balthasar è convinto che ogni valore buono sta o cade con la libertà. Sul palcoscenico così si incontrano e anche scontrano Dio e l'uomo, s'incontrano due libertà. E si può dire che la teo-drammatica balthasariana ruota intorno al gioco e alla dialettica della libertà finita e infinita” F. TOPIC, *L'uomo di fronte alla rivelazione di Dio nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, 8.

2.3 DESVELAMIENTO: EL DECIR-SE DE LA VERDAD (*VERUM*)

Tomás de Aquino plantea una diferencia sutil entre la *res* y el *aliquid* que nos introduce en el problema acerca de la verdad⁷³. Según el *De Veritate*⁷⁴ en sentido positivo la *res*⁷⁵ es la cosa esencial, lo que una cosa es, es decir, la *quidditas* del ente (*ens*), su realidad esencial antes que su aparecer. En sentido negativo la *res* no es el ente, pues éste es donde la *res* reposará, su apariencia⁷⁶. El *aliquid*, por otra parte, indica la manifestación de la cosa en sí bajo una forma específica, es el otro donde se manifiesta y reposa la *res*. La palabra *aliquid* viene de *quid* y *aliud*⁷⁷ que significan alguien⁷⁸ y otro⁷⁹ respectivamente. Etimológicamente significa alguien, otro, algo, alguna cosa, algo que aparece en otro⁸⁰. No se refiere a la cosa en sí o su esencia, sino a los modos diversos en los que se manifiesta, su existencia. Es decir que el *aliquid*, en cuanto manifestación de la *res*, no es la *res* propiamente, sino una forma bajo la cual se muestra, así como muchos sujetos participan del mismo ser común y éste sólo existe en cada uno de ellos sin identificarse plenamente con alguno.

Aunque ambos términos pueden ser entendidos como la cosa concreta, un algo o ente, y de ahí que se presten a confusión, al ser usados en relación con el problema de la verdad en el texto del *De Veritate*, la *res* adquiere un sentido general mientras que el *aliquid* otro particular. Esto permite distinguir cómo la verdad no puede coincidir totalmente con la apariencia (del *aliquid* u otro que es el ente), cuya manifestación será siempre relativa y no absoluta. Ella se encuentra en la *res*. Aquí surge una dificultad. No ha de entenderse esto como si la verdad reposase en la *res* alejada de su forma concreta bajo la cual se muestra. El ser no existe en sí mismo en un mundo aislado, como la verdad tampoco existe sino bajo la forma en-sobre el sujeto concreto, “de la misma manera en que el fondo

73 Paul Gilbert explica con claridad esta distinción en el lenguaje de Tomás. *Corso di Metafisica*, 261.

74 Cfr. *De Ver.*, q.1 a.1 sol.

75 Son diversas las connotaciones que este término adquiere en Tomás. Ver la voz *res* en R. J. DEFERRARI, *A Latin-english dictionary of St. Thomas Aquinas*, 916-918.

76 “Ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis”. *De Ver.*, q.1 a.1 sol.

77 “Dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum”. *De Ver* q.1 a.1 sol.

78 Cfr. R. J. DEFERRARI, *A Latin-english dictionary of St. Thomas Aquinas*, 886.

79 Cfr. R. J. DEFERRARI, *A Latin-english dictionary of St. Thomas Aquinas*, 59.

80 Voz *aliquid* en R. J. DEFERRARI, *A Latin-english dictionary of St. Thomas*, 58-59.

sólo es fondo en la manifestación, y la manifestación es siempre manifestación del fondo”⁸¹

La clásica definición de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* o la conveniencia o adecuación del ente con el intelecto ha de entenderse dentro de esta relación *res-ens*⁸². La esencia en sí misma es acogida por un ente concreto, en el que recibe una forma y una profundidad más allá de toda aprehensión y expresión posible. Adecuar no quiere decir identificar a la cosa con el intelecto, sino asimilar⁸³ según el cual cada polo participa de un movimiento que lo impulsa hacia el otro. Como verdad lógica se da una adecuación con el concepto, un movimiento recíproco que busca entender mediante un concepto a la esencia de la cosa (*res*); mientras que como verdad ontológica todo concepto mental es trascendido por un acto espiritual que nos remite al fundamento de lo existente como una realidad que es siempre mayor a su manifestación y expresión.

La relación que acaece entre la *res* y su *aliquid* que es el *ens* la explicará von Balthasar mediante la polaridad que ocurre entre el fundamento y la apariencia. La tensión existente entre el ser-en-sí y su salir-de-sí se funda en la presuposición que todo ente es tal sólo con-los-otros. Esto permite que su movimiento interno tienda siempre hacia lo otro de sí para asumirlo armónicamente en su propia realidad como algo realmente suyo, antes que ajeno⁸⁴. Un ente no puede ser sino con los otros. Esto no significa que debamos hablar de una identidad exacta entre los entes, pues “el otro, al manifestarse, es siempre más que su manifestación”⁸⁵, en otras palabras “se revela oculto (...) no en el sentido cuantitativo de que me diera sólo la mitad, y la otra mitad la conserva para sí, sino en el cualitativo de que, para compartirse a sí mismo como dado, debe salvaguardarse a sí mismo como el que da; salvaguardar no significa retener, sino posibilitar el don. Puede desahogarse completamente conmigo, pero sólo en cuanto sigue siendo él mismo

81 “...wie auch der Grund nur in der Erscheinung Grund ist, und es Erscheinung nur gibt als Erscheinung des Grundes”. *HI*, 587 [=I,544].

82 “*Ens* se réfère à l’étant en soi, tandis que *res*, liée à l’essence, indique plutôt comment nous l’accueillons”. P. GILBERT, *La patience d’être: métaphysique*, 246.

83 “*Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*”. *De Ver.*, q.1 a.1 sol.

84 “Es hat das andere als anderes nicht in sich –was ein Widerspruch wäre–, es deutet und versteht aber dessen Äußerungen als die seiner Innerlichkeit oder Subsistenz”. *Epilog* 41-42 [=51].

85 “Da er (das andere) aber als sich Äußernder immer mehr ist als seine Äußerung”. *Epilog* 42 [=51].

y no se hace yo”⁸⁶. Aunque no puedo ser sin el otro, pues soy sólo con el otro, tampoco puedo ser sólo con el otro, sin ser yo mismo. La diferencia cruza los dos polos, tanto del yo como del tú, posibilitando que puedan vivir armónicamente bajo una unidad proporcional, antes que se diluya uno en el otro⁸⁷. Esto significa que en este trascendental sigue actuando la distinción real entre fundamento (del ser) y aparición (en el ente) como la forma bajo la cual la verdad se revela⁸⁸.

El salir de sí del ente de lo no aparente a lo aparente, donde se comunica abriéndose hacia los otros en su más íntima realidad, es lo que von Balthasar denomina como estado de abierto⁸⁹, lo que permite comprender esta propiedad del ser como desvelamiento (a-lhqeia), que “significa dos cosas: por una parte, que el *ser* aparece, por otra parte, que el ser *aparece*. En el hecho de que esta duplicidad sea, sin embargo, algo único consiste el estado de develado y, en él, la verdad”⁹⁰. Lo que se desvela en el ente es el ser mismo, sin por ello agotarse en su aparición. No es una contradicción, sino una polaridad interna al acto mismo de desvelamiento del ser, el cual sólo se revela-ocultándose, y su ocultarse es también una forma de darse, antes que su ausencia. Esta primera acepción de la verdad responde a la pregunta sobre la develación del ser, que no ha de entenderse ni como

86 “...Enthüllender in seiner Subsistenz verhüllt (...); nicht in dem quantitativen Sinn, daß er mir nur die Hälfte gäbe, die andere für sich behielte, sondern in dem qualitativen, daß er, um sich selber als Gegebener mitzuteilen, sich als den Gebenden wahren muß; Wahren besagt nicht Vorenthalten, sondern Gabe Ermöglichen. Er kann mir ‘sein ganzes Herz ausschütten’, aber nur, indem er er bleibt, und nicht Ich wird”. *Epilog* 42 [=51].

87 “Die Erscheinung ist kein zweites selbständiges Sein neben dem Grund, sie ist der Grund selbst, sofern er erscheint und somit erschlossen ist. Dennoch besteht, da zwischen Grund und Erscheinung eine Bewegung stattfindet, keine restlose Identität; die Erscheinung ist vielmehr die Darstellung des Grundes, seine Erkundung, gleichsam seine Ausmessung”. *TL* I, 246-247 [=I,211].

88 “Tout être se montre à un autre, de sorte que l’ouverture constitutive de la vérité ontologique introduit la distinction du fond et de l’apparition, qui structure l’être comme mystère” P. IDE, *Être et mystère: la philosophie de Hans Urs von Balthasar*, 62; Von Balthasar comenta “dass diese Seinsbewegung zwischen Grund und Erscheinung sich nicht in sich selber rundet, sondern nur im Streben der Wesen über sich hinaus sich ereignet”. *HI*, 587 [=I,544].

89 “Wahrheit kann also in einer ersten Beschreibung als die Enthülltheit, Aufgedecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit ($\alpha\text{--}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) des Seins bezeichnet werden”. *TL* I, 28 [=I,39]; Cfr. *TL* I, 246 [=I,210].

90 “...besagt das Doppelte: daß einerseits das *Sein* erscheint, und daß andererseits das Sein *erscheint*. Daß dieses Doppelte dennoch ein Einziges ist, darin besteht die Enthüllung und in ihr die Wahrheit”. Continúa el texto: “Weder ist also das Sein in sich selber verborgen, als ein unbekanntes Ding an sich, das nichts von sich wissen läßt und von dem die Erscheinung nichts verrät, noch ist andererseits die Erscheinung eine in sich schwebende Fata Morgana, eine Luftspiegelung des Nichts oder eines unenträtselbaren Abgrunds”. *TL* I, 28 [=I,39].

una realidad que existe fuera del ente, ni sólo en él, sino en el movimiento mismo entre revelación y ocultación que acontece entre todo ser y ente.

La dimensión epifánica de la verdad, responde al diálogo que von Balthasar mantiene a lo largo de su obra con la filosofía. Ella no consiste en una abertura en-sí absoluta del ser, sino ante todo en una abertura-para⁹¹, lo que implica un don que se ofrece y alguien que lo recibe⁹², lo que permite distinguir en este movimiento “1) lo que se abre, el fundamento del ser; 2) lo que es abierto, la apariencia; 3) la apertura misma como el movimiento del fundamento hacia la apariencia”⁹³, donde la apariencia es la medida del fundamento o él mismo en cuanto se presenta y se expresa. Para explicar esto, von Balthasar hace uso del lenguaje de la *luz* y la *medida*⁹⁴ en cuya relación se funda la verdad⁹⁵. Por una parte el ser se exterioriza y expresa, haciéndose *luz* para otros, en tanto que se da a conocer y se hace comprensible en su misterio⁹⁶. Por otra parte, sólo apareciendo recibe una *medida* propia dentro de la cual se muestra, su aparición no se realiza en-sí mismo como absoluto y puro, sino en-alguien. La medida se refiere a la proporción armónica existente entre el fundamento y su manifestación bajo una forma específica, donde el fundamento es acogido y comunicado por alguien que lo recibe, siendo así medida también para otros, es decir, imagen de un arquetipo mayor que todo lo funda⁹⁷. De este modo, el ser existe sólo dentro de una forma propia y determinada que le es concedida por la esencia, permitiéndole descu-

91 “In truth, being experiences its openness for others, its accesibility, as the true enters the possession of another”. A. NICHOLS, *Say it is pentecost: a guide through Balthasar's logic*, 53.

92 “Die Öffnung, die das Sein in ihr erfährt, ist nicht eine beziehungslose ‘Öffnung an sich’, sondern eine ‘Öffnung für’, eine Zugänglichkeit, die die Bedeutung eines Angebotenseins einschließt”. TL I, 246 [=I,210]. Surge ahora la segunda interrogante, ¿para quién se abre el ser?.

93 “...1. das, was sich erschließt, der Seinsgrund; 2. das, was erschlossen ist, die Erscheinung; 3. die Erschließung selbst als die Bewegung des Grundes in die Erscheinung”. TL I, 246 [=I,210].

94 “Alles Erscheinen ist zugleich Lichtung des Grundes und Massnehmen der eigenen Dimension; beides, Licht und Mass, ist korrelativ”. H I, 587 [=I,543].

95 “In diesem Licht und Maß-sein zugleich für sich und für anderes vollendet sich die Erschließung des Seins als Wahrheit”. TL I, 249 [=I,212].

96 Von Balthasar recuerda la metafísica de la luz desarrollada por Agustín según la cual “das Licht, worin unser Geist sieht und denkt, ist nicht Gott unmittelbar, noch weniger aber ist es das Eigenlicht des Geistgeschöpfs, es ist die als Offenbarkeit Gottes waltende Wahrheit, nach der sich richtend es auf Gott zu denkt, von der sich abwendend es Gott verliert”. H III/1-2, 968 [=V,589].

97 Cfr. TL I, 247-249 [=I,211-212].

brir su profundidad y hondura a partir de la medida propia de la interioridad de cada sujeto, cuya existencia, es toda ella, un brillo de una luz mayor que le abre su propia profundidad y lo invita a descubrirla⁹⁸. Sólo en los entes el ser recibe forma e interioridad⁹⁹.

El teólogo Suizo profundiza esta reflexión planteándose otra interrogante. Es cierto que el ser se abre y se devela, pero ¿a quién se devela? “El hecho de que esté develado significa, analíticamente, que está también develado para alguien que lo reconoce en su develamiento”¹⁰⁰. Es así como la verdad no es sólo desvelamiento o *aletheia*, sino también *emeth*, que en el lenguaje bíblico es entendido como fidelidad, constancia y fiabilidad. La verdad no se abre para sí misma, sino que abre al ente a una verdad mayor y más amplia a la que se refiere y que no puede ser aprehendida plenamente en su acto de revelación por ningún concepto humano¹⁰¹. La fiabilidad que brinda esta dimensión de la verdad, permite que el sujeto no sea sumergido en una angustia tal que lo lleve a la desesperación por no llegar a un fin en su búsqueda, antes bien, la verdad queda enmarcada dentro de una realidad mayor que, antes de ser lejana e inaccesible, se presenta acompañando al sujeto, sosteniéndolo y manifestándole un auténtico sentido en su vida ante el cual se puede fiar¹⁰².

98 “La lumière est la conséquence du mouvement de révélation, d’extériorisation (...); la mesure, en revanche, naît du retour de l’image confrontée à son propre fond qui donne à l’illumination son intelligibilité. Enfin, la vérité dont on a parlé jusqu’ici est la vérité objective ou ontologique que l’on oppose classiquement à la vérité subjective ou logique fondée dans l’activité de l’esprit qui se rend adéquat aux choses”. P. IDE, *Être et mystère*, 63.

99 Del mismo modo cómo “...der Grund will sich selbst nur in der Erscheinung...”. H I, 588 [=I,544].

100 “Daß es enthüllt ist, besagt analytisch, daß es auch für jemanden enthüllt sei, der es in seiner Enthüllung erkennt”. TL I, 29 [=I,40].

101 Esta apertura constitutiva de la verdad por la que el ser siempre se muestra a otro, desvelándose, nos introduce de nuevo, en la distinción que percorre la obra Balthasariana entre fundamento y apariencia, donde la apariencia nunca será exacta respecto al fundamento que quiere mostrar, dado el carácter de misterio propio del ser, de ser siempre más y no aprehensible por razón alguna en su totalidad. Cfr. P. IDE, *Être et mystère*, 62.

102 “In its faithful reliability, truth does two things for us. First, it draws to a close search’s uncertainty and what would otherwise be its ‘false infinity’, its fruitless unendingness, as well as its hesitations and conjectures, replacing this unstable condition of things with its own solid evidence. But secondly, in and through this overcoming of a false infinity, it generates a true infinity instead” A. NICHOLS, *Say it is Pentecost: a guide through Balthasar’s Logic*, 12.

En esta unidad dual de la verdad¹⁰³, como desvelamiento (darse) y fidelidad (trascenderse), se genera un anhelo de seguir siempre adelante, donando a la vida una fuerte esperanza que le permite una eterna búsqueda sin reposo. No se trata de dos momentos contradictorios, sino polares, que se exigen y complementan mutuamente dentro del marco de la diferencia creatural, donde, “por una parte, el objeto es recogido y comprendido en el sujeto, y, por otra parte, el sujeto es introducido en el mundo englobante del objetivo estado de abierto del ser”¹⁰⁴.

Este trascendental nos revela, con enorme precisión, que la diferencia, antes que ser una realidad accidental, es la más originaria de toda la creación. La afirmación *el ser es verdadero* “se impone precisamente en la diferencia que implica la semejanza entre Dios y el ser, la *aequalitas* o *rectitudo* (San Anselmo) como co-respondencia. Y sólo a la base de ser verdadero puede también ser bueno y bello”¹⁰⁵. En este contexto, von Balthasar sigue a Gustav Siewerth quien entiende al ser como semejanza de Dios, destacando la diferencia que atraviesa esta expresión, por la que tal semejanza implica de por sí una diferencia inherente¹⁰⁶, pues, si bien es cierto que el ser es la primera manifestación de Dios que se dona en la creación¹⁰⁷, no es menos cierto que Dios está por encima del ser.

103 “So verbinden sich in der wahren Erkenntnis zwei scheinbar gegensätzliche Empfindungen: diejenige des Besitzes in der Helle des Geistes, der das Erkannte übersieht, und diejenige des Überschwemmtwerdens durch etwas, was in der Erkenntnis selbst die Erkenntnis überbietet, das Bewußtsein der Teilnahme an etwas, was in sich selbst unendlich größer ist als das, was sich davon kund tut”. *TL I*, 31 [=I,41-42].

104 “...einerseits das Objekt innerhalb des Subjekts eingefangen und umfaßt wird, andererseits das Subjekt in die umgreifende Welt der objektiven Seinserschlossenheit eingeführt wird”. *TL I*, 32 [=I,42].

105 “...diese Wahrheit waltet gerade in der Differenz: im Gleich-nis zwischen Gott und Sein, in der *aequalitas* oder *rectitudo* (Anselm) als Ent-sprechung. Und nur auf Grund dieser Wahrheit kann das Sein als solches gut und schön sein”. *H III/I-1*, 338 [=IV,338].

106 Debido a que el ser no tiene forma, sino que es informado por el ente, puede mostrarse en toda la diversidad posible de formas o modos de ser creaturales. La diferencia no le es accidental sino propia e inherente a su ser, en cuanto no subsiste en sí mismo, sino que ha de salir hacia el otro y en él reposar, en la forma del ente que lo acoge y le permite expresarse en una existencia concreta. Cfr. G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, 28.32.43.

107 “Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis”. *De Ver.*, 22, 2, 2; Según Siewerth el ser no es Dios mismo, sino que pertenece al ámbito creado, de ahí que sea sólo semejanza, imagen de Dios, más no Él mismo. G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, 18-19.

2.4 CIRCULARIDAD: DIFERENCIA Y UNIDAD (*UNUM*)

Según la diferencia que presentaba el Aquinate en el *De Veritate* entre *res* y *ens*, la apertura del ente hacia su profundidad o esencia apriorica está signada por la *res*, que a través del intelecto puede ser expresada, aunque no totalmente. El ente (*ens*) puede tomar una forma propia, ser de un tal modo particular (*quidditas*) que exprese su esencia (*res*). Esto constituye al *ens* en un don pues es siempre el dar-se del ser. Ahora bien, para Tomás el *unum* es el ente indiviso¹⁰⁸, es decir, completo, que no le falta nada. En cuanto *unum* el ente contiene en sí su negación inmanente, en otras palabras, su unidad incluye en sí a la multiplicidad, ésta no se encuentra fuera de él como algo ajeno (*ad aliud*). Sólo en la diversidad podemos acoger su unidad, y cada expresión del ente, en su multiplicidad de formas, nos refiere a su unidad trascendental que no puede ser agotada por ninguna forma específica. Este es el gran aporte de Tomás, que permite comprender a la analogía como estructura originaria del ser que reconoce a la unidad dentro de una siempre mayor diferencia. Hecho que el pensamiento moderno ha sustituido con sus teorías acerca de la metáfora y los modelos, con la pretensión de dotar de unidad operativa a la multiplicidad de lo real a través de esquemas representativos.

Según Tomás, la unidad y la multiplicidad no se contradicen, antes bien, se exigen mutuamente por oposición de realidades opuestas, más aún, la unidad incluye en sí su negación inmanente que es la diversidad. Es así como la polaridad de este trascendental no se encuentra *ad aliud*, sino *in se*¹⁰⁹, lo que equivale a decir que el reconocimiento del otro es mi propio reconocimiento y no algo accidental a mi ser. Esto permite designar al *unum* como el primero de los trascendentales, en cuanto todos los demás son modos de expresar la diversidad inherente al ser, sea en su bondad, como en su belleza y en su verdad. Llegados a este punto, “se ha mostrado que, a través de los tres modos trascendentales, transita una polaridad fundamental y también que ésta deriva de la polaridad de la

108 “Negatio autem consequens omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum”. *De Ver.*, q.1 a.1 sol.

109 “Ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno”. *S.Th.*, I-I q.11 a.1 ad 2; “Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid; et e converso”. *S.Th.*, I-I q.11 a.2 ad. 1.

unidad que todo lo traspasa, la cual, como primero de los modos trascendentales, subyuga a todos los demás”¹¹⁰.

El *unum* nos coloca delante de una gran interrogante que toca la propia estructura de la realidad, a saber, cómo no podemos ser uno con nosotros mismos sin ser uno con los otros. Sin embargo, esta cuestión va más allá de la estructura de la realidad y toca el misterio íntimo de la vida intratrinitaria revelado en la persona del Hijo, quien nos ha manifestado “cómo él puede ser uno en sí mismo con los otros, (e) igualmente puede fuera de sí mismo hacerse uno con los otros”¹¹¹. El misterio de la unidad en la diferencia toca el centro de la vida trinitaria, donde “esta diferencia personal debe repetirse en la unión personal de los diferentes, que no superan esa diferencia, sino que la unifican en la unidad del fruto que está más allá”¹¹².

Von Balthasar descubre, en esta propiedad del ser, la expresión máxima de la polaridad como unidad en la diferencia o unidad dual (*Zweieinheit*)¹¹³, sea entre el ser y el ente (fundamento y aparición), como entre Dios y el mundo, sin la cual no habría trascendentales¹¹⁴ y quedaríamos reducidos sea a un monismo como a un dualismo. Esta unidad dual es fruto de la circularidad que reina entre los trascendentales, donde cada uno exige al otro y sólo se da con el otro¹¹⁵, sin perder en ningún momento la propia identidad¹¹⁶. “Los trascendentales, que

110 “Daß durch alle drei transzendenten Modi eine grundlegende Polarität hindurchgeht, hat sich gezeigt, und auch, daß sie sich von der alles durchziehenden Polarität der Einheit herleitet, die, als erster der transzendentalen Modi, alle andern untergreift”. *Epilog* 65 [=79].

111 “...wie er in sich selbst mit den Andern eins sein kann, er es ebenso vermag, außer sich selbst mit den Andern eins zu werden”. *Epilog* 66 [=80].

112 “...diese personale Differenz muß sich überholen in der personalen Einung der Differenten, welche diese nicht aufheben, sondern sie in der Einheit der darüber hinausliegenden Frucht einen”. *Epilog* 66 [=79-80].

113 “Jedes Seiende, schon das tote, erst recht das lebendige, hat die Macht, sein ‘Wesen’ zur ‘Erscheinung’ zu bringen, anders gesagt, es auszudrücken, in einer geheimnisvollen Zweieinheit, die grundlegend die wahre Aussage seines Wesens über sich selbst ist”. *TL* II, 226 [=II,239].

114 E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, 310; Comenta von Balthasar “...wie in dieser Wesensbewegung Wahr, Gut und Schön sich grundlegen”. *HI*, 587 [=I,543].

115 “Balthasar stresses the interlocking of the transcendentals. They imply each other and complete each other”. T. NORRIS, “The symphonic unity of his theology: an overview” en A.A.V.V., *The beauty of Christ*, 228.

116 “...die Transzendentalien sind keine Kategorien, die als endliche Gehalte gegeneinander de-finiert werden können; sie sind durchgehende Bestimmungen des Seins als solchen und liegen deshalb ineinander”. *TL* I, XV [=I,18].

traspasan todo el ser, sólo pueden existir unos en otros"¹¹⁷, de tal modo que el ser que se muestra y aparece como bello (*pulchrum*) se entrega gratuitamente, en su infinita bondad, al mundo (*bonum*) para desvelar la verdad de su esencia y así invitar a seguirlo en una búsqueda confiada y fiable a la proporción del don recibido (*verum*). La inseparabilidad y circularidad de estos tres modos de dar-se del ser, constituye la más profunda unidad real que llama a reconocer al otro como inherente a ella, antes que considerarlo un ser ajeno o accidental (*unum*), y en esta circularidad se nos revela, a la vez, la belleza del ser¹¹⁸, en la concordancia armónica de su manifestación. De ahí, que von Balthasar haya asumido este camino para profundizar su acceso a los misterios de la filosofía y la teología¹¹⁹.

Abreviaturas usadas

DeVer	De Veritate
DN	Sobre los Nombres Divinos
H	Herrlichkeit [=Gloria]
Med	Medioevo
RNPh	Revue Néoscholastique de Philosophie
RFNS	Rivista di Filosofia NeoScolastica
S.Th.	Summa Theologiae
TL	Theologik [=Teológica]
TV	Teología y Vida

117 "Die Transzendentalien, die alles Sein durchwalten, können nur ineinander sein". *Epilog* 52 [=63].

118 En el fondo "l'unité de l'être est donc sa beauté où s'articulent les deux moments de son apparition, sa vérité et sa bonté". P. GILBERT, "L'articulation des transcendants selon Hans Urs von Balthasar" en *RevTh* 86 (1986) 618.

119 Cfr. *Epilog* 37 [=46].

FUENTES USADAS PARA LAS OBRAS CITADAS DE TOMÁS DE AQUINO Y HANS URS VON BALTHASAR

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia ut sunt in Indice Thomistico*, Stuttgart, 1980.

BALTHASAR H. U. VON, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, 1961, 1988; Bd. II/1: *Fächer der Stile: Klerikale Stile*, Einsiedeln, 1962; Bd. II/2: *Fächer der Stile: Laikale Stile*, Einsiedeln, 1962; Bd. III/1,1: *Im Raum der Metaphysik: Altertum*, Einsiedeln, 1965; Bd. III/1,2: *Im Raum der Metaphysik: Neuzeit*, 1965; Bd. III/2,1: *Theologie: Alter Bund*, Einsiedeln, 1966; Bd. III/2,2: *Theologie: Neuer Bund*, Einsiedeln, 1969. Trad. esp: Parte Primera: *Una estética teológica*. Vol. I: *La percepción de la forma*, Madrid, 1985; Parte Segunda: *Formas de estilo*. Vol II: *Estilos eclesiásticos*, Madrid, 1986; Vol III: *Estilos laicales*, Madrid, 1986; Parte Tercera: *Metafísica*. Vol. IV: *Edad antigua*, Madrid, 1986; Vol. V: *Edad moderna*, Madrid, 1988; Parte Cuarta: *Teológica*. Vol VI: *Antiguo testamento*, Madrid, 1988; Vol VII: *Nuevo testamento*, Madrid, 1989.

BALTHASAR H. U. VON, *Theodramatik*, Bd. I: *Prolegomena*, Einsiedeln, 1973; Bd II/1: *Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, 1976; Bd II/2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln, 1978; Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln, 1980; Bd IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983; Trad. esp. *Teodramática*, Tomo I: *Prolegómenos*, Madrid, 1990; Tomo II: *Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, 1992; Tomo III: *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, 1993; Tomo IV: *La acción*, Madrid, 1995; Tomo V: *El último acto*, Madrid, 1997.

BALTHASAR H. U. VON, *Theologik*. Bd. I: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985; Bd II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, 1985; Bd. III: *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, 1987. Trad. esp. Tomo I: *Verdad del mundo*, Madrid, 1997; Tomo II: *Verdad de Dios*, Madrid, 1997; Tomo III: *El Espíritu de la verdad*, Madrid, 1998.