

## *La expansión perfectiva del ente en el trascendental "pulchrum"*

Una de las perspectivas más fecundas desde las que cabe abordar el estudio metafísico de la belleza es la que relaciona este análisis con el del crecimiento expansivo de la noción de ente<sup>1</sup>. A su vez, esta segunda indagación podría concebirse como respuesta jerarquizada a los siguientes interrogantes: a) ¿Existe de hecho una diversidad, siquiera de matiz, entre el contenido del *ens quod primum cadit in intellectu* y el de aquel otro que da explícito inicio a la filosofía primera y que perdura, engrandeciéndose, en cada una de las etapas del iter metafísico?; b) ¿Menoscaba esta supuesta divergencia la sustancial identidad del «ámbito cognoscitivo» —la *ratio entitatis*— que envuelve y posibilita los distintos pasos del estricto proceder intelectual y, por ende, los del ejercicio metafísico genuino?; c) ¿Cómo se explica, ontológica y gnoseológicamente, esa identidad-diversidad?; d) ¿Cuáles son los principales derroteros por los que se encamina lo que cabría denominar «desarrollo» de la noción de ente?

1. Hace ya algunos lustros, afirmaba un filósofo español: la "singular dificultad para aprehender y expresar conceptualmente (...) la belleza, proviene, a mi juicio, de su desvinculación del ser" (E. FRUTOS, "Vinculación metafísica del problema estético", en *Revista de ideas estéticas*, 1944, p. 67). Y más adelante: "Toda investigación en torno al problema estético, incluso la investigación psicológica y artística, gira en torno a la plenitud de ser y queda, así, metafísicamente vinculada" (*Ibid.*, p. 69).

En lo esencial, comparo esta opinión; de hecho, las coordenadas concretas que adopto en el presente escrito constituyen uno de los posibles modos de "vinculación" de la belleza al ser. Sólo en esta medida abordo ahora el problema del crecimiento expansivo de la noción de ente, que será estudiado con detenimiento en un artículo posterior.

Para responder a las tres primeras cuestiones habría sin duda que apelar a los caracteres propios del ente participado —aquel que ilumina de manera inmediata tanto el conocimiento natural cuanto el propiamente metafísico—, poniendo de relieve, antes que nada, la peculiar fisonomía del principio constitutivo del ente como tal; con otras palabras: sería necesario esbozar el perfil ontológico del acto de ser, destacando brevemente sus rasgos fundamentales. Intentémoslo:

1) A mi modo de ver, la cualificación más adecuada del ser<sup>2</sup> es la que, siguiendo la corriente de pensamiento iniciada por Aristóteles, lo determina como acto *κατ'ἐξολίην* o *simpli-citer*: acto sin más, acto en plenitud y, por ello, acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones<sup>3</sup>.

2) Semejante caracterización —aplicable con todo rigor al *Ipsum Esse subsistens*— mantiene su validez referida a los entes participados, en los que el *esse* es recibido por una *potentia essendi* que lo limita y contrae. Ciertamente, en virtud de la restricción derivada de la esencia, el ser decae de la plenitud que lo define en su estado subsistente; pero, si se me permite la expresión, y a pesar de la distancia insalvable que los separa del Absoluto, cada uno de los *esse* participados conserva en sí una infinitud virtual —reflejo de la omniperección de su Origen—, que, restringida sustancialmente a tenor de la esencia que la soporta, tiende a expandirse a través de los accidentes para conducir al compuesto hacia la perfección más alta que su concreta esencia sustancial admite<sup>4</sup>.

2. Utilizo aquí este término, no como sinónimo de ente, sino en su acepción, más técnica, de *esse* o *actus essendi*; por tanto, para designar a aquel principio constitutivo por el que el ente es ente. Así lo haré a lo largo de todo el artículo.

3. Es el modo en que, siguiendo a Santo Tomás (cfr., por ejemplo, *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9; *S. Th.*, I, q. 4, a. 1 ad 3; q. 8, a. 1 c), lo conciben buena parte de los metafísicos contemporáneos. Entre otros: C. Fabro, E. Gilson, J. Rassam, C. Cardona, L. Clavell, A. Llano, A. L. González.

4. En este sentido puede consultarse C. CARDONA, "El acto de ser y la acción creatural", en *Scripta Theologica*, X/3 (sep.-diciem. 1978), pp. 1,081-1,096; ver, sobre todo, pp. 1,082, 1,087-8.

3) Esta cualidad primigenia de los particulares *actus essendi*, su radical índole de actos irrestrictos, en cuanto pervive en los distintos entes y en las diversas etapas de expansión de cada uno de ellos, fundamenta de manera definitiva la analogía de las realidades que pueblan el universo: todas ellas, y los múltiples instantes del desarrollo perfectivo de cada una, se asemejan por apelar a un *esse*, propio e inalienable, pero radicalmente hermanado con el ser de los demás integrantes del cosmos (momento de la identidad); y todas ellas se discriminan por el diverso grado de actualización que el *esse* «conquista» para el compuesto, a tenor de la medida de perfección que, en el ámbito sustancial y accidental, permite la *potentia essendi* (momento de la diversidad)<sup>5</sup>

He aquí, pues, uno de los fundamentos de la identidad-diversidad a que antes aludía. El otro hay que buscarlo en la peculiaridad del sujeto en el que germina la especulación metafísica; pero esa originalidad remite nuevamente, en última instancia, a los caracteres propios del *esse* de tal sujeto: es decir, al acto de ser del hombre.

4) En efecto, la relativa irrestricción del *esse* humano —menos deprimido que el de las realidades inferiores a él en la escala ontológica universal<sup>6</sup>— hace que éste suscite, en la sustancia en que es recibido, dos facultades eminentes: la inteligencia y la voluntad, abiertas naturalmente al ente en cuanto ente y en toda su extensión. Así, en virtud de la perfección que alcanza en el hombre —y, más en concreto, merced a la nobleza superior de su *esse*, manifestada en las potencias intelectual y volitiva—, el ente llega a tomar conciencia de sí en el ámbito de lo finito y puede cumplir el entero ciclo de su intensificación nocional. Esta resulta, si se me permite una nueva metáfora, del encuentro mutuo y crecientemente fecundante de ente y logos.

5. Cfr., por ejemplo, SANTO TOMAS, *S. Th.* I, q. 65, a. 1 c; a. 3 ad 1. Una exposición de la analogía en sentido similar al esbozado aquí puede encontrarse en B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Publication Universitaire, Louvain 1963.

6. Cfr. STO. TOMAS, *C. G.* I, 28; C. CARDONA, *o. c.*, p. 1.082.

5) Ahora bien, para que este engrandecimiento progresivo resulte teóricamente explicable me parece necesario *concebir a modo de hábito* —de ἕξις— el resultado primigenio que se establece, en los albores mismos del ejercicio estrictamente intelectual, entre la realidad finita y el entendimiento humano que la capta. Con palabras más directas: el *primum cognitum* al que reiteradamente apelan los filósofos de tradición aristotélica es originalmente un hábito del entendimiento, que surge cuando —una vez cumplido el proceso de maduración de las facultades cognoscitivas inferiores y, en especial, de la cogitativa<sup>7</sup>— dicho entendimiento llega a ser iluminado por el ente, gracias al *lumen quodammodo infinitum* —el *esse*— que encierra en sí incluso la realidad más limitada.

Precisamente por la presencia perfectiva de este hábito, de esta cualidad estable de la inteligencia, puede el hombre captar sucesivamente la realidad toda *sub ratione entitatis*, al tiempo que el propio hábito crece y se intensifica; de esta forma, el *primum cognitum* se constituye en fundamento último de la dilatación y el engrandecimiento de toda la vida intelectual. Por su parte, la actividad estrictamente metafísica se fragua, al contacto con las realidades que lo han originado, en la iterativa «tematización» del «hábito *entitatis*»; y gracias a ella se insinúa en el horizonte especulativo el acto de ser o *esse ut actus* como principio radical y fundamento de cada una de las realidades que el entendimiento aprehende *sub specie entis*.

Si no me equivoco, sólo de esta manera —concibiendo la *ratio entitatis* como perfección habitual en la cual y por la cual todo lo real resulta inteligible— puede sostenerse teóricamente la sustancial identidad entre el ente que por primera vez alumbra nuestra inteligencia y el que resulta objeto de consideración incluso en las más altas cumbres de la especu-

7. Como es evidente, al hablar de maduración de las facultades sensitivas no quiere aludirse a un incremento por el que éstas se “transformen” evolutivamente en inteligencia, sino al desarrollo perfectivo que constituye a las facultades cognoscitivas inferiores en “condición” adecuada para el uso del entendimiento cognoscitivas inferiores en “condición” adecuada para el uso

STO. TOMAS, *S. Th.*, I, q. 84, a. 7 c.

lación metafísica; y todo ello sin menoscabar el radical incremento, la profunda e interna intensificación expansiva que semejante *ratio* experimenta en el trascurso de la aventura ontológica.

He aquí, en esbozo, la respuesta a tres de las preguntas antes formuladas: tanto la identidad-diversidad de la razón de ente en la que «vive» la metafísica cuanto su consecutaria intensificación nocional se deben, por una parte, a la naturaleza misma del acto que alienta en lo más íntimo de toda realidad, constituyéndola como ente; por otra, a la particularidad de nuestras facultades cognoscitivas, que sólo tras largo asedio y de manera paulatina acaban por hacer presa en el corazón de lo real para desentrañar la riqueza casi infinita que en él late.

Los caminos transitados en el desempeño de esta tarea son muy diversos. Con todo, uno de los más significativos podría perfilarse si atendiéramos a las distintas descripciones del ente que conviven en las metafísicas de inspiración aristotélica: desde el *id quod est*, que alude implícitamente a una dualidad de principios constitutivos en el seno mismo de lo finito<sup>8</sup>, y pasando por el *id quod habet esse* o *id cuius actus est esse* —donde la naturaleza en cierto modo dialéctica de los dos integrantes va perfilando sus contornos, dibujándose respectivamente como acto y potencia<sup>9</sup>—, hasta la que cabría

8. Como es sabido, esa dualidad constitutiva en el seno del ente fue certeramente señalada por Heidegger, y atribuida ya al pensamiento griego. Cfr., por ejemplo, *Holzwege*, V. Klosterman, Frankfurt am Main 1952, p. 317.

9. En realidad, no cabe hablar de una oposición dialéctica, en sentido estricto, entre ningún acto y su potencia respectiva ni, consiguientemente, entre el acto de ser y la esencia. Y esto, por dos razones fundamentales: a) porque la negatividad a que he aludido en el texto, la que "inhiere" en el ente en razón de la *potentia essendi*, es la propia de la limitación, no la de la nada; por tanto, no se "opone en absoluto al ser sin más, sino al ser de otro modo distinto del que se es; y ser y ser limitado no son contradictorios, mientras que sí lo sería a la vez de un modo y otro. b) Y en segundo lugar, porque ese no-ser es *per accidens*: la esencia es en sí misma positiva, es capacidad de ser; pero es capacidad limitada, y como resultado de esa limitación *accidit enti creato* que no sea más que lo que es y excluya otros muchos *modi essendi distintos*" (T. MELENDO, *Ontología de los opuestos*, EUNSA, Pamplona 1982, p. 283, nota 194).

considerar como descripción conclusiva y en extremo paradójica: la del ente como *id quod finite participat esse*. En ella la tensión entre la plenitud tendencial del acto de ser y la cuasi-negatividad de la *potentia essendi* se ha hecho tan explícita, que el ente, profundamente afectado por esta última, se descubre incapaz de sustentarse a sí mismo; o, si se quiere, acaba manifestándose como contradictorio, en la misma medida en que no apele a un Fundamento, a un Acto de Ser en modo alguno menoscabado por la potencia, y capaz de dar razón de los entes finitos<sup>10</sup>.

De esta suerte, el entendimiento se ve obligado a quebrantar los límites de su última noción de ente —*id quod finite participat esse*, considerada antes como definitiva— y ensancharlos hasta dar cabida a Algo, el Absoluto, que de manera formal se opone a esta descripción, precisamente por no ser participado. Y con ello se inicia un nuevo ciclo en el proceso amplificatorio de la *ratio entitatis*.

De todas maneras, no era éste el incremento que interesaba señalar como solución a nuestro cuarto interrogante. En estrecha conexión con este desarrollo se produce otro, que pretende considerar brevemente y en cuya cumbre encontramos, como eslabón en cierto modo conclusivo, la noción de *bello*. Como es evidente, me estoy refiriendo a esa reduplicación del ente en la que éste «camina consigo mismo» a través de las nociones trascendentales<sup>11</sup>.

Que al recorrer ordenadamente las propiedades trascendentales enriquecemos nuestra inicial concepción del ente es algo que apenas admite discusión; como también es notorio que semejante engrandecimiento no afecta a la realidad en cuanto tal, sino sólo a nuestro conocimiento de la misma. Sin embargo, tal vez no sean superfluas un par de anotaciones

10. Cfr. STO. TOMAS, *De Potentia*, q. 5, a. 2, ad 2; ver también *ibid.*, ad 1 y C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, trad. esp., Rialp, Madrid 1977, pp. 350-1.

11. Cfr. A. LOBATO, *Ser y belleza*, Herder, Barcelona 1965, pp. 108 ss.; C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, SEI, Torino 1960, pp. 214-220.

que ayuden a comprender, *en esquema*, la naturaleza peculiar de este proceso<sup>12</sup>.

Es evidente, como decía, que los distintos trascendentales expresan sólo diversos modos de acercamiento a una realidad idéntica: el ente. Idénticas *secundum rem significatam*, dirían los medievales, las nociones trascendentales *differunt ratione*. Ahora bien, me interesa señalar, por una parte, que, merced a esa diferencia nocional, nuestro conocimiento del ente se engrandece; por otra, que ese enriquecimiento se produce, justamente, en cuanto cada una de las nociones derivadas (uno, verdadero, bueno, bello) resultan asumidas e incorporadas a la concepción primigenia del ente. Veamos por qué.

Se admite generalmente que los sucesivos trascendentales «añaden» a la noción de ente algo que ésta no incluía de manera clara y expresa. Tanto es así que Tomás de Aquino, aplicando a nuestro ámbito un modo de proceder que más bien pertenece a los dominios predicamentales, llega a calificar las nociones de verdadero y bueno como «cuasi diferencias» no contenidas en la razón «genérica», común y máximamente indeterminada, de ente<sup>13</sup>. Con lo que resulta que, al denominar a algo como uno, verdadero, bueno o bello estamos aludiendo a propiedades que —*in actu*, si atendemos al texto que acabo de mencionar, o *sine confusione*, si aludimos a la doctrina global y, en mi opinión, definitiva, de Santo Tomás— no se encontraban comprendidas en nuestra noción inicial de ente<sup>14</sup>. Más aún, *de alguna manera* los contenidos mentados por los trascendentales sucesivos vienen a sumarse «desde fuera» al que en principio señala la indeterminadísima noción de ente, enriqueciendo su comprensión (si, por razones meramente di-

12. También este aspecto concreto de la expansión nocional del ente será objeto de un estudio más detallado en otro lugar.

13. Cfr. STO. TOMÁS, *De Veritate*, q. 1, a. 10 ad 2.

14. Como es sabido, para Santo Tomás, que en esto sigue también a Aristóteles, el ente no puede considerarse como un género. Ello trae consigo que, mientras las diferencias específicas de los distintos géneros predicamentales se encuentran incluidas en éstos sólo en potencia, todo lo que viene a añadirse a la noción de ente, explicitándolo, es encuentra en éste contenido ya en acto, sólo que *sub quadam confusione*.

dácticas, utilizamos de nuevo categorías expresivas predicamentales).

Con lo que vendrían a suceder, cuando menos, dos cosas: a) que inicialmente, y al menos hasta que descubramos que esas «diferencias» se extienden tanto como la noción «genérica» de *ens*, al conocer algo como ente no lo advertimos de modo necesario como adornado con los atributos de la unidad, verdad, bondad y belleza (nuestra noción de ente resulta, por tanto, originalmente incompleta y susceptible de desarrollo); b) que, por designar cada uno de los trascendentales una perfección real<sup>15</sup> y no contenida explícitamente ni en la primitiva noción de ente ni, en cada caso, en los trascendentales que lo anteceden, el conjunto de estas nociones acaba por constituir un todo ordenado y progresivamente enriquecedor, cuyo último elemento —el *pulchrum*, en nuestra hipótesis— vendría a contener en sí, asumida y superada, toda la perfección que encierran los precedentes<sup>16</sup>.

15. Esa perfección, siendo real, no es realmente distinta a la que compete al ente por poseer y desplegar el acto de ser. De ahí las siguientes palabras de C. FABRO: "Il movimento ovvero la dialettica che i trascendentali imprimono all'*ens* é nozionale non reale: ogni essere in quanto ente é uno, vero, buono. Il progresso qui é nozionale non reale, interessa la comprensione del concetto di *ens*, non la comprensione della perfezione di *esse*: fra questi termini di *ens*, *unum*, *verum*, *bonum* c'è corrispondenza reale perfetta —non addunt realiter nec positive nec negative— benchè si differenzino nel modo di significare" (*Partecipazione...*, cit., p. 217).

16. "Los atributos del ser están de tal manera concatenados uno con otro, que cada uno estriba en el anterior y lo contiene como constructivo (parcial) suyo" (J. ROIG GIRONELLA, "Metafísica de la belleza", en *Pensamiento*, 1951, p. 30).

A mi modo de ver, en este contexto debe entenderse la afirmación de MARTAIN: "lo bello es el esplendor de todos los trascendentales reunidos" (*Arte y escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires 1950, p. 172), tantas veces repetida. (Aunque, en justicia, hay que decir que una proposición similar se encontraba ya en B. G. PAREDES, quien, ya en 1910, define la belleza como síntesis armónica de las perfecciones del ser; cfr. "Ideas estéticas de Santo Tomás, en *La ciencia tomista* II, 1910-11, pp. 345-357).

En cualquier caso, como ya he sugerido, la inclusión progresiva de los trascendentales sólo tiene un contenido teórico comprensible, a mi juicio, cuando todos ellos se "reducen" al ente, apelando a la perfección nuclear del *esse*. De otra forma, sin esa mediación, algunos de los trascendentales se excluyen y disuelven mutuamente; por ejemplo, el *verum* y el *bonum* encierran una dimensión relativa, eliminada de manera expresa en el *unum*; y, a su vez, la específica relación del *verum* es distinta de la del *bonum*. De modo que, si bien puede afirmarse sin necesidad de distinciones que el *unum*, el

Ahora bien, si lo que acabo de afirmar fuera definitivamente cierto, el ente —concebido como noción vaga y máximamente indeterminada— quedaría relegado a una condición de neta inferioridad respecto a los demás trascendentales. Pero se trata sólo de una descripción provisional e incompleta. En efecto, en el seno de la especulación metafísica, el ente puede, y *debe* —si esta consideración es rigurosa—, surgir de ese estado de postración y recuperar la prioridad que, por derecho propio, le compete en relación a sus «reduplicaciones». Y para llevar a término esta reivindicación se apoyará, como en roca firme, en las prerrogativas del *esse ut actus*, esbozadas al inicio de este escrito<sup>17</sup>.

Con todo, antes de abordar este extremo, quisiera señalar algo que, en las disquisiciones anteriores, quedó sólo apuntado. Me refería entonces a un momento en el que las propiedades de lo uno, lo verdadero, etc., se presentaban como exteriores al contenido del ente inicial. Pues bien: resulta notorio que en el preciso instante en que, profundizando en nuestro conocimiento de la realidad, las «introducamos» en la comprensión del *ens* y queden englobadas en ella, nuestra concepción del ente habrá sufrido un progreso enriquecedor: ahora encierra claramente perfecciones a las que antes aludía sólo de manera confusa<sup>18</sup>.

Pero este crecimiento sólo se consigue —y con ello me adentro en el problema de la «recuperación» teórica del *ens*— en la medida en que se advierta que la perfección mentada por los distintos y sucesivos trascendentales convienen a cada concreta realidad precisamente por poseer el *esse*, es decir, jus-

*verum*, el *bonum* o el *pulchrum* no son sino el ente en sus diversos grados de expansión perfecta, *seria más difícil* hacer estas afirmaciones en relación al *unum* o, pongo por caso, al *verum*.

17. "Eppure l'*ens* si può ancora ricuperare da questa sua condizione d'inferiorità nozionale rispetto al *verum* e soprattutto rispetto al *bonum*, il ricupero procede dalla perfezione dell'*esse* come *actus essendi* che riscatta l'*ens* aristotelico alla sua dignità di 'primum metaphysicum' contro il *bonum* dei Platonici, perchè l'*esse* ha ragione di perfezione come fine in quanto a guisa di fine è da tutti desiderato e come nel fine raggiunto in esso riposano" (C. FABRO, *Partecipazione...*, cit., p. 220).

18. Cfr. *ibid.*, p. 218.

tamente en virtud de aquel acto que constituye al ente como tal y sirve, por eso, para designarlo (*ens sumitur ab actu essendi*). Desde otra perspectiva: sólo la progresiva profundización en los caracteres definitorios del *esse ut actus* permiten consebir a los trascendentales como reduplicaciones expansivas de la perfección primordial del ente.

En efecto, el peculiar perfil ontológico del *esse* intensivo<sup>19</sup> obliga a abandonar la concepción minimalista del ente como aquello que «meramente» es y al que vendrían a agregarse, como perfecciones sobreañadidas, la vida, la sensibilidad y la inteligencia, o la unidad, verdad, bondad y belleza, por moverme en el ámbito en que lo he hecho hasta ahora. Al contrario, todas las perfecciones nombradas, junto a otras muchas que podrían citarse, se resuelven en último término en perfección de ser y nada agregan a lo que al *esse* compete de suyo; antes bien, aventurando una expresión un tanto arriesgada, cabría afirmar que los trascendentales, en lugar de «añadir» una perfección ajena al *esse*, sencillamente eliminan —en el ámbito nocional— las barreras que impedían a éste manifestarse en su total y simple plenitud a través del ente.

Consideremos un ejemplo muy claro, aun cuando en aparente oposición a lo que acabo de sostener. Me refiero a las conocidas relaciones entre la noción de bueno y la de ente. En una primera aproximación habría que señalar que, por recibir en sí, como en su sujeto propio y adecuado, al acto de ser, toda sustancia debe denominarse ente sin más o en sentido estricto (*ens simpliciter*), mientras que propiamente sólo podrá llamarse buena (*bonum simpliciter*) en la medida en que haya alcanzado su perfección última y definitiva. Pero ésta, en el ámbito de lo creado, se obtiene por medio de accidentes que, en lugar de poseer un *esse* propio, participan del acto de ser de la sustancia (más que entes, son *entia entis*). Como consecuencia, lo que en rigor se constituye como ente

19. En relación a este apelativo, cfr. T. ALVIRA, L. CLAVELL, T. MELENDO, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1.ª reimpr. 1984, pp. 32-35; ver, sobre todo, la nota 2 de la p. 32.

(el acto de ser actualizando a la esencia sustancial y a los accidentes imprescindibles para que ésta subsista de hecho) no puede sin más ser llamado bueno; y a aquello por lo que el ente alcanza su plenitud como bien no le conviene, sin más, el apelativo de ente. Con terminología clásica: al *bonum simpliciter* corresponde el ente *secundum quid*, y viceversa<sup>20</sup>.

Para disolver esta aparente oposición dialéctica, y restituir al ente el puesto de honor que le compete entre los trascendentales, tal vez basten un par de puntualizaciones. Por una parte, hay que advertir que lo propiamente bueno no son los accidentes, sino el sujeto completo con las perfecciones accidentales adjuntas; y a esto, en verdad, sí que cabe denominarlo ente. Por otra, y con más hondura, hay que decir que los accidentes que perfeccionan a cualquier ente *nada* son sin el ser que los sustenta y del que, a través de la sustancia, extraen toda su actualidad y perfección<sup>21</sup>. Por fin, conviene recordar —de acuerdo con lo que antes expuse— que los agregados accidentales por los que el ente se acerca a su fin perfectivo no son sino el resultado natural de la expansión dinámica del *esse*; pues éste, como acto en sentido pleno y sublime, aúna en sí —trascendidos— los caracteres propios de la *ἐνέργεια* y de la *ἐντελέχεια* aristotélicas. En conclusión: un ente puede llamarse bueno precisamente cuando ha desplegado toda la actualidad que le conviene por su acto de ser<sup>22</sup>; pero por ello, justamente, es *más* ente (*plus habet de esse*); luego el ente es bueno en cuanto alcanza un grado mayor de entidad (superior al del mero ente todavía-no-bueno).

20. Cfr., por ejemplo, Sto. TOMAS, *De Veritate*, q. 21, a. 1 ad 1; a. 5 ad 1 et ad 5.

21. A este propósito, es significativa la afirmación de SANTO TOMAS: "Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis" (C. G. I, 29).

22. U. Eco habla de "quella bellezza che si identifica con la perfezione stessa della cosa, che riposa sulla concretezza dell'atto d'essistere, che si identifica con la pienezza di essere" (U. Eco, *Il problema estetico in San Tommaso*, ed. di Filosofia, Turín 1956, p. 57). Cfr. también la p. 26, con las referencias correspondientes a Santo Tomás. Ver, además, *S. Th.* I, q. 16, a. 4 c; *De Potentia*, q. 3, a. 6 c.

Y con esto hemos llegado a lo que puede ser el punto de partida específico de la presente disertación: la consideración del *pulchrum* como meta final y conclusiva de las expansiones del ente; como término en el que éste alcanza su máxima plenitud nocional (y, en cierto sentido, real). Afirmaciones similares a éstas pueden encontrarse, entre otras, en las obras de San Buenaventura, quien, además, connumera explícitamente el *pulchrum* junto a los tres trascendentales hasta entonces clásicos (*unum, verum, bonum*)<sup>23</sup>. No está tan clara la cuestión en Tomás de Aquino, de quien depende buena parte de la tradición posterior<sup>24</sup>: y de ahí las discusiones, suscitadas en nuestro siglo, acerca del presunto carácter trascendental de lo bello<sup>25</sup>.

No pretendo sumarse a esta polémica. Me interesa, sin embargo, señalar que los defensores de la trascendentalidad del *pulchrum* han argumentado normalmente, bien con base en la

23. "Cum assignatur quator conditiones entis communiter, scilicet unum, verum, bonum et pulchrum, quaeritur qualiter distinguuntur et penes quid sumantur (...) Istae conditiones fundantur supra ens: addunt enim aliquam rationem. Unde unum, verum, bonum et pulchrum praesupponunt intellectum entis in quo communicant, et rursus haec invicem praeintelligunt se; nam pulchrum praeintelligit bonum, et bonum verum, et verum, unum. unum autem ipsum ens. Quod patet, quia ens dicit absolutum (...). Unde unum respicit causam efficientem, verum formalem, bonum autem finalem secundum appropriationem; sed pulchrum circuit omnem causam et est commune ad ista (...) Pulchrum respicit communiter omnem causam (...) Est pulchritudo ad exterius, et ad interius. Prima est in corporalibus, et hanc definit Augustinus, secunda in omnibus, et haec ad omnia se extendit" (S. BUENAVENTURA, *Assise* 186, f. 51 va; citado por D. Henri POUILLON, "La beauté, propriété transcendente chez les scolastiques (1200-1270)", en *Archives d'HDLMA*, 21 (1946), pp. 281-2. Puillon examina también exhaustivamente la dependencia de S. Buenaventura respecto a sus predecesores (por ej., la *Summa* atribuida a Alejandro de Hales) y sus relaciones con éstos y sus propios contemporáneos.

24. Eco hace radicar las razones de este silencio en el contexto histórico de Tomás de Aquino, en el que predominaba una especie de *pancalia*: "S. Tommaso non aveva più bisogno di insistere sulla trascendentalità del Bello. Se c'era invece un'esigenza, era proprio quella opposta che S. Tommaso, di buon aristotelico, avvertiva: di non dissertare troppo su questa Bellezza di cui neoplatonici di ogni sorta avevano fatto abuso, vaneggiando mondi dissolventesi in visione di luce (...). Per questo l'Aquinate affronta il tema nella *Summa* con un tono riservato: c'era da ristabilire una misura" (U. Eco, o. c., pp. 33-4).

25. El *status quaestionis* de esta polémica puede verse en el artículo citado de D. H. POUILLON, pp. 263 ss.

completa universalidad de este atributo —todo ente es, de alguna manera, bello<sup>26</sup>—, bien aludiendo a la índole de perfección pura que concierne a la belleza y que permite atribuirle formalmente a Dios<sup>27</sup>. A su vez, los que propugnan una solución negativa, con contadas excepciones, se han visto engañados por una deficiente caracterización de la belleza, humana y sensible las más de las veces y, en algunos casos, unilateral y mezquina.

Pero, por lo que conozco, ni uno ni otro bando han sabido extraer toda la riqueza implícitamente contenida en alguna de las más fecundas indicaciones formuladas por la tradición a este respecto. Por ejemplo, la que afirma que si Dios puede ser formalmente calificado como Belleza subsistente, es, a fin de cuentas, por su calidad de *Ipsum Esse subsistens*<sup>28</sup>. O también —y, en el fondo, nos movemos con idénticas coordenadas—, la que defiende que el carácter trascendental de lo bello no hay que buscarlo sólo en la universalidad, sino, más radicalmente, en la pertenencia de la belleza al *esse ut actus o actus essendi*. «Olvido» éste menos justificable por cuanto uno de los textos clásicos de la cuestión —el *De Pulchro et Bono*,

26. En este sentido, los tratadistas actuales continúan una larga cadena, casi ininterrumpida, en favor de este aserto. Algunos ejemplos: PIOTINO, que recoge la tradición platónica, se pregunta en la *Ennéada V*, 8,9: "¿Dónde lo bello, si está privado del ser? Y ¿dónde puede encontrarse el ser sin la presencia de la belleza? Porque, si se quita la belleza, el ser se diluye. La razón por la cual el ser es amable estriba en ser una y la misma cosa con lo bello. Como a su vez lo bello es amable, porque es idéntico al ser". (Cfr., también V, 13). S. AGUSTÍN, por su parte, sostiene: "etiam peccatrix et aerumnosa anima numeris agatur et numeros agat usque ad infimam carnis corruptionem. Qui certe numeri minus minusque pulchri esse possunt penitus vere carere pulchritudine non possunt" (*De musica*, lib. 6, c. 17, n. 56; M. L. t. 32, col. 1191). Por fin, el testimonio de DIONISIO AREOPAGITA: "Conviene saber que ninguna de las cosas existentes se halla privada de la participación de alguna interior belleza, como afirmaba la verdad infalible: 'todas las cosas son en gran manera bellas' (Gen. 1,31)". (*De caelest. hierarch.*, s. 2, p. G. 3, 142). "No existe cosa alguna que no participe de lo bello y de lo bueno" (*De Div. Nomin.*, c. 4, 7; PG, 3, 703).

27. Cfr. D. H. POUILLON, o. c., pp. 263 ss.

28. Cfr. STO. TOMAS, S. Th. I, q. 6, a. 3; se hacen eco de esta afirmación, entre otros: L. CLAVELL, "La belleza en el comentario tomista al 'De Divinis Nominibus'", en *Anuario filosófico*, XVII (1984/2); U. ECO, o. c., p. 23; A. LOBATO, o. c., p. 42; "Dios es realmente la bondad y la belleza, pero más propiamente se dice que es el ser subsistente".

atribuido temporalmente a Tomás de Aquino— contenía la más clara enunciación al respecto: «*Quantum enim unumquodque habet de pulchritudine, tantum habet de esse*»<sup>29</sup>.

Será esta afirmación basilar la que ilumine las disquisiciones que siguen y nos ayude a esclarecer algunos de los tópicos más conocidos de la tradición en referencia al problema de lo bello. Por ejemplo, los tan citados asertos tomistas que describen las cosas bellas como aquellas realidades cuya visión o conocimiento agrada (*pulchra sunt quae visa placent, pulchrum est id cuius ipsa apprehensio placet*)<sup>30</sup>, realzan los perfiles y la conexión de sus dos elementos constituyentes —conocimiento y placer— cuando se examinan a la luz de la fórmula antes citada. Pues, en efecto, si tomamos en serio el carácter trascendental de la belleza, si la referimos —como a su fundamento último *a parte rei*— al *esse ut actus*, toda la cognoscibilidad de lo bello habrá de ponerse en la cuenta del *actus essendi*, y también habrá que acudir a él para explicar el placer, el agrado, que el conocimiento de lo bello origina. Y esto, no según la disyunción propia de los trascendentales *verum* y *bonum*, que apelan respectiva y separadamente a las facultades cognoscitivas y apetitivas, sino de acuerdo con una cierta superación de ambos, en virtud de la cual el *esse* es referido, a través del ente, a una peculiar conjunción de entendimiento y voluntad (y, en su caso, de las restantes potencias cognoscitivas y volitivas).

Con todo, la intención básica de este escrito es proponer —al resplandor del aserto que sostiene la dependencia de lo bello respecto al ser— una interpretación trascendental de

29. *De Pulchro et Bono*, 2.<sup>a</sup> ed. Desclée, Roma 1913, p. 579. Entre los intentos de interpretar metafísicamente la belleza llevados a cabo en España, merecen destacarse, en mi opinión, los de A. LOBATO, ya citado, y M. FEBRER, "Metafísica de la belleza", en *Revista de filosofía*, 1946, pp. 535-573; 1948, pp. 93-134; 1949, pp. 596-638.

30. STO. TOMAS, *S. Th.* I, q. 5, a. 4 ad 1 y I-II, q. 27, a. 1 ad 3. E. DE BRUYNE, en sus magistrales *Estudios de estética medieval*, pone de relieve la novedad que Tomás de Aquino introduce en el tratamiento tradicional de la belleza, al incluir formalmente en la descripción (fenomenológica) de lo bello el placer estético (o. c., Gredos, Madrid 1959, vol. III, p. 297).

los tres elementos con que, desde los albores mismos del pensamiento filosófico, se ha solido describir lo bello. Me refiero, como es obvio, a la armonía o proporción, de origen pitagórico-platónico; a la integridad o perfección, interpretada por Aristóteles como grandeza; y al esplendor o claridad, que recibió un impulso definitivo en las metafísicas medievales de la luz<sup>31</sup>.

En relación a todo ello quisiera adelantar: a) que, dispuestas según el orden siguiente: *proportio*, *perfectio*, *claritas*, las tres citadas condiciones constituyen una jerarquía creciente —similar a la de los trascendentales—, en la que cada uno de los elementos culmina la perfección del anterior y lo engloba en una plenitud más alta. Con otras palabras: la *integritas sive perfectio* constituye la intensificación al límite y la superación de la simple *proportio*, al paso que la *claritas* se configura como el desbordarse manifestativo de la *perfectio* en su más alto grado y, a través de ella, de la proporción o armonía; b) que, consiguientemente, el elemento básico que permite articular a los otros dos, en esta especie de *crescendo* definitorio de la naturaleza de lo bello, es la *proportio*<sup>32</sup>.

Como es sabido, el concepto de «proporción» presenta un origen matemático y numérico<sup>33</sup>. Sin embargo, es también evidente que, si de él quiere hacerse un uso trascendental, habrá primero que ampliar su ámbito de aplicación, introduciéndolo en todos los dominios de lo real; y, después, será necesario ponerlo en relación explícita con el acto de ser. La primera operación fue llevada a cabo, entre otros, por Tomás de Aquino, quien llega a definir la *proportio* como «*quaelibet habitudo unius ad alterum*»<sup>34</sup>, y habla de proporciones de la materia a la forma, de la causa al efecto, de la facultad a su objeto o,

31. J. O'CALLAGHAM ha estudiado el modo en que estas tres "categorías" han sido tratadas a lo largo de buena parte del pensamiento griego y medieval, en *Las tres categorías estéticas de la cultura clásica*, CSIC, Madrid 1960.

32. Entendida en relación al acto de ser: en un sentido trascendental que —como se verá— difiere bastante de las interpretaciones al uso.

33. Cfr., además de las páginas dedicadas a este tema en el citado libro de O'CALLAGHAM, STO. TOMAS, *S. Th.* I, q. 12, a. 1 ad 4.

34. *Ibidem*.

en general, de la potencia a su acto<sup>35</sup>; la segunda, por lo que conozco, no ha sido aún intentada, al menos en los términos en que aquí pretendo plantearla.

Ciertamente, como acabamos de ver, el propio Santo Tomás admite una necesaria relación, o *proportio*, entre cualquier acto y su potencia correspondiente<sup>36</sup>. Pero, aunque aplica de forma expresa esa doctrina al *actus essendi*<sup>37</sup>, no extrae de ello todas las consecuencias que podrían derivarse para un estudio metafísico de la belleza. Y, sin embargo, está claro que el *esse* —según vengo afirmando— ha de ser concebido como acto por excelencia, acto sin más o *simpliciter*; y que todos los demás integrantes del *suppositum* —la esencia sustancial en primer término y, a través de ella, los distintos accidentes— deben considerarse como potencia con respecto al ser: *potentia essendi*, por tanto.

De aquí podría extraerse ya una primera conclusión: puesto que toda criatura está compuesta de un acto de ser y de una potencia a él proporcionada, en todas ellas existirá una cierta belleza, en cuanto el *esse* —que es *quoddam lumen* del ente— podrá manifestarse a través de una potencia que con él armoniza (sería la belleza *secundum quid*, correlativa, aunque con matices, a la bondad *secundum quid* que ostenta cualquier existente)<sup>38</sup>.

Pero no acaba aquí la cuestión. Porque si bien es verdad que toda potencia debe guardar una cierta proporción con su acto respectivo, también lo es que entre ellos existe una no menos clara desproporción: precisamente la que discrimina a las naturalezas respectivas de la potencia y el acto; o, con otros términos, la que señala la excedencia o emergencia de

35. Cfr., por ejemplo, STO. TOMAS, C. G. IV, 54. Eco, en el estudio citado, pp. 60 ss., realiza un estudio bastante exhaustivo de los empleos de la *proportio* en Tomás de Aquino.

36. Cfr., por ejemplo, STO. TOMAS, S. Th. I, q. 75, a. 5 ad 1.

37. Cfr., entre otros, C. G. II, 53.

38. Alusiones a esta distinción entre una belleza *simpliciter* y otra *secundum quid* pueden encontrarse en T. ALVIRA, L. CLAVELL, T. MELENDO, o. c., pp. 167-8.

éste sobre aquélla<sup>39</sup>. Desproporción que se verá aumentada en la misma medida en que el acto que hacemos objeto de nuestra consideración lo sea en un sentido más cabal y, por tanto, más «exceda» o «emerja» sobre la potencia correspondiente. Cosa que, como es obvio, alcanza su cumbre en el acto de ser.

Pues bien, si lo consideramos desde esta perspectiva, podemos sostener que todo el dinamismo por el que las realidades participadas tienden a lograr su perfección última no es sino el resultado del «esfuerzo» que realiza el acto de ser para «proporcionar a sí» (en sentido activo) a la potencia que lo contrae; o, mejor, para salvar la distancia que media entre la proporción inicial por la que el ente se constituye (proporción de la esencia al ser) y aquella otra que, como término de un proceso perfectivo, puede obtener ese ente (es decir, entre la proporción primitiva —*secundum quid*— y la proporción terminal —*simpliciter*—).

El *esse*, como antes sugería, es acto en sentido eminente, acto que engloba en sí, sublimados y purificados, los caracteres propios de la ἐνέργεια y la ἐντελέχεια aristotélicas, los del *actus quiescens* del que a veces habla Santo Tomás, los de la acción y la operación, etc. No es de extrañar, por eso, que, más allá de la forma sustancial y canalizado por ella, se transforme en el principio rector de todo el dinamismo del compuesto. Como decía, la tensión existente entre la plenitud del *esse*, por una parte, y la limitación impuesta por la esencia sustancial, de otra, hace que el ser se desborde, a través de la sustancia, en toda suerte de accidentes, pero sobre todo en acciones y operaciones. En términos de armonía: la falta de proporción, la desproporcionada *proportio* que se establece entre el *esse ut actus* y la *potentia essendi* que lo recibe, impulsa a aquél a actualizar esta potencia, a adecuarla plenamente a sí, a través de las perfecciones accidentales (y, siempre, dentro de los límites que la esencia señala de una vez por todas). Y en ese esfuerzo «proporcionador», en esa conquista

39. En este sentido cabe incluso hablar de una oposición entre el acto y la potencia; cfr. T. MELENDO, o. c., pp. 237-251.

actualizadora, crece y se consume la transformación del *ens* en (*ens*) *pulchrum*.

Ahora bien, la *potentia essendi* es, a su vez, compuesta; resulta de la conjunción, en el ámbito predicamental, de distintos elementos que se relacionan mutuamente como el acto y la potencia. Por eso, la proporción que el *esse* tiende a establecer en todo el compuesto «arrastra consigo» —si se me permite de nuevo el uso de un lenguaje figurado— al conjunto de esos componentes, instaurando entre ellos una armonía de la que constituyen ejemplos palpables lo que normalmente calificamos como belleza sensible o hermosura (y que no es sino un hábito cualitativo)<sup>40</sup>. Más aún, la radical semejanza del cúmulo de actos de ser en los que se fundamenta el universo, en cuanto apelan a un único *Esse subsistens*, postulan la instauración de una armonía cósmica, en cuyo seno ocupa un puesto de privilegio la proporción que a veces se establece entre las facultades cognoscitivas y la realidad por ellas captada; proporción en la que, como tantas veces se ha observado, tiene su origen el placer estético<sup>41</sup>.

40. Boecio, por ejemplo, distingue entre la belleza en sentido estricto, fundada sobre la armonía de los principios intrínsecos, y la *formositas* o hermosura, que radica en la apariencia exterior (*De consolazione philosophiae*, III, 8). También TOMAS DE AQUINO habla de una belleza predicamental, que consiste en la buena disposición de las partes del cuerpo en relación a la forma sustancial; desde este punto de vista, la *pulchritudo* es comparable a la salud y otras disposiciones habituales (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 1 c.). Junto a ésta existe otra belleza, todavía más superficial, que afecta a la *forma* o *figura*: es ésta la que, más que *pulchritudo*, debe denominarse *formositas*, pudiendo darse sin la belleza en sentido más estricto.

41. Sería éste el momento de traer a colación la serie de cuestiones —;tan debatidas!— en torno a la “cognoscibilidad” del *pulchrum* por parte del hombre, a la belleza más apropiada al compuesto humano, etc.

Me limitaré a indicar dos o tres motivos fundamentales, en la línea de lo que hasta ahora se venido exponiendo:

1) Por una parte, la armonización de las facultades cognoscitivas, de las apetitivas, y de unas con otras —condición indispensable para la captación de la belleza—, constituye un caso más, aunque privilegiado, de la *proportio* (activa) que el *esse* aspira a instaurar en todo el ámbito predicamental del *suppositum* que, en cada caso, actualiza. Sin esta *proportio subiectiva*, que encuentra su principio directivo en el *esse humano*, la aprehensión de la belleza se torna casi imposible.

2) El fruto de esa armonización —lo que, en términos más comunes, podríamos calificar como educación estética— produce una facilidad y una

Pero volvamos al iter global que conduce desde el *ens* hasta el *pulchrum*. Dicho proceso se mueve, como antes sugería, entre dos *proportiones* básicas. En un extremo, la inicial proporción del *esse* a la esencia que lo contrae, por la que aquél resulta disminuido, sometido a una inicial medida de ser (la de la sustancia), que jamás podrá superar sin destruir la proporción primigenia y, con ella, el propio ente<sup>42</sup>. En el otro polo, la proporción final, resultado de un proceso perfeccionador, en virtud del cual el *esse*, trascendiendo en la medida de lo posible la restricción primordial a que lo somete la esencia, germina y fructifica en accidentes, que «elevan» la *potentia essendi* hasta adecuarla en lo posible a la actualidad propia del *esse ut actus*. Por tanto, y acudiendo de nuevo a un lenguaje un tanto impropio, cabría afirmar que en la primera de las «proporciones» el triunfo corresponde, de algún modo, a la esencia: ya que, aunque ella nada es sin el ser que la actualiza, éste ve recortada su infinitud tendencial a tenor de los límites que la esencia le impone; en la segunda *proportio* —provista de un carácter más activo— el *esse* toma la revancha sobre la esencia e, imponiéndose de manera definitiva, la eleva —a través de los accidentes— al máximo grado de actualidad que ella permite. El

connaturalidad habituales para captar lo bello (lo que suele denominarse "sensibilidad estética"). Pero, además de ella, se requiere, en cada acto concreto de aprehensión de lo bello, una especial actitud por parte del sujeto; ya que una misma realidad puede ser enfocada, pongo por caso, como verdadera, buena, útil... o bella. Sin esa disposición actual del que contempla, facilitada —lógicamente— por las disposiciones habituales, la presencia del objeto bello no produciría su fruto subjetivo.

3) Por fin, en esta proporción de proporciones (adecuación entre una realidad armónica y unas facultades subjetivas íntimamente consonantes y en concordancia con ella) surge la posibilidad de lo que cabría denominar *pulchrum per accidens*; es decir, la posibilidad de un gozo similar al estético, producido por la mera "coincidencia" de seudoproporciones entre una realidad no bella (al menos en los aspectos de los que se deriva el supuesto goce) y una subjetividad humana dotada de "mal gusto". El problema de la posibilidad de un placer estético originado por lo *simpliciter* feo (nada es feo en sentido estricto y total) es equiparable, de algún modo, al de la volición o elección del mal. En ambos casos —con matices que no puedo detenerme a desarrollar— lo que determina el "error" (moral o estético) es una especie de connaturalidad entre sujeto y objeto.

42. Cfr., a este propósito, T. MELENDO, o. c., pp. 295-6.

*esse* reafirma así su carácter de acto irrestricto, trascendiendo la potencia esencial y continuándose a través de los accidentes que determinan, con la consecución del fin, la perfección última del compuesto. De esta manera, por el dominio progresivo del *esse*, el ente acrece su intrínseco carácter de perfección entitativa (y se acerca a la plenitud ontológica del *pulchrum*).

Y aquí es donde nos encontramos con la *integritas sive perfectio*. Soy consciente de que la significación que a veces se atribuye a esta segunda condición de lo bello —reduciéndolo a simple magnitud o a la mera posesión de aquellos elementos que integran básicamente el ente «completo»— dista mucho de la que aquí propongo. Pues, en efecto, con este término no quiero referirme sino al estado de acabamiento al que toda realidad aspira por la consecución de su fin. Todo ente finito se encuentra finalizado, en virtud del dinamismo de su *esse* y de acuerdo con los caracteres peculiares de su esencia, hacia el *Ipsum Esse subsistens*; y cada uno de ellos logra su plenitud cuando, de manera inmediata o por medio de una semejanza participada, alcanza, a su modo, el Absoluto. Pues bien: ese resultado no es sino el fruto final y conclusivo del proceso dinámico por el que el *esse* adecúa a sí a la potencia que lo recibe. De ahí que la *integritas sive perfectio* no sea sino la consumación, el punto cumbre, de la *proportio* en su dinámica creciente.

*Proportio*, por tanto, y *proportio* consumada o *perfectio*. He aquí dos de los integrantes que definen —trascendentalmente, según la interpretación propuesta— a lo bello. Ahora bien, llegados a este punto podrían suscitarse un cúmulo de preguntas: ¿especifican tales elementos —la armonía y la perfección— exclusivamente al *pulchrum*?; ¿no resultan igualmente aptos para determinar a los otros trascendentales, desde el *unum* (primera *proportio*) hasta el *bonum* (*proportio* terminal)? ¿No se describe cabalmente lo bueno como el ente perfecto y en posesión de su fin? ¿Y no es el *bonum*, a su vez, el punto culminante de la intensificación perfectiva del *unum*?; ¿no se alcanza la perfección, precisamente, en cuanto

el principio trascendental de conjunción de lo uno —el *esse*— engloba con su actualidad única a los múltiples componentes predicamentales del compuesto, enderezándolos hacia el objetivo final del mismo?<sup>43</sup>.

Efectivamente. Y ello no hace sino confirmar lo que más de una vez he sostenido en este escrito: que el conjunto de los trascendentales representa la serie crecientemente ordenada de reduplicaciones del ente, de modo que éste —como elementos primigenio y resolutivo— se intensifica perfectivamente en los que le siguen, «transformándose» de mero *ens* en (*ens*) *unum*, diversificándose después en (*ens*) *verum* y (*ens*) *bonum*, para concluir por fin en la plenitud del (*ens*) *pulchrum*. No debe extrañar por eso que el conjunto —también jerárquico— de condiciones definitorias de lo bello nos conduzca, desde la *proportio* inicial por la que algo se constituye como ente y uno, hacia la proporción conclusiva por la que ese mismo ente acrecienta su entidad y se manifiesta como bueno, dejando tras de sí —pero, a la vez, llevando consigo— al *unum* y al *verum*. Y tampoco debe asombrar que, para elevarnos a estas alturas del acrecentamiento nocional del ente, hayamos utilizado tan sólo dos de los caracteres que definen al *pulchrum*; el tercero, la *claritas*, es justamente aquél que discrimina formalmente a lo bello en cuanto tal, mar-

43. Como puede observarse por el texto, se plantea aquí el problema de una posible “combinatoria” entre los trascendentales: lo bueno y lo verdadero no serían tan sólo el resultado de una posible expansión perfectiva del ente, sino también del *unum*; así como el *pulchrum* lo sería del ente, de lo uno, lo verdadero o lo bueno. A mi modo de ver, y precisamente en la medida en que la perfección de todos los trascendentales ha de atribuirse, como a su fundamento primero, al *esse*, esa combinatoria no podrá jamás ser arbitraria. Es la noción de ente, que apela de manera inmediata al acto de ser, la que desempeña necesariamente el papel mediador entre todos los trascendentales; de modo que, si cada uno de ellos puede considerarse como resultado de una expansión de los que le anteceden o de una “disminución” de los que le siguen, tal cosa sólo es posible en cuanto todos y cada uno de ellos remiten —al apelar al *esse* como principio de su perfección— a la noción primigenia y múltiplemente modulable de ente. Una “traducción directa” de los trascendentales, que no pasara a través del ente, resulta, a mi juicio, inviable.

cando sus distancias —¡conceptuales!— respecto a lo simplemente bueno<sup>44</sup>.

La pregunta, entonces, es inmediata: ¿qué debe entenderse por *claritas*? En un primer momento, lo que las significaciones propia e impropia del término manifiestan. Es decir, expresividad, capacidad de manifestación, esplendor, inteligibilidad... sin olvidar nunca que el *esse* se define como un cierto *lumen* de cada realidad y que esto no debe entenderse como una simple metáfora<sup>45</sup>. En una segunda etapa, y de acuerdo con lo que llevo dicho, la *claritas* equivale a la proporción elevada a su potencia más alta o a la perfección de la perfección.

La explicación de estas últimas expresiones no está exenta de dificultad. Pero, a cambio, su exposición ayudará a penetrar el sentido último de la interpretación de la belleza que propongo. Con la fórmula «perfección de la perfección» quiero apuntar, por encima de una más o menos acertada reiteración de términos, a aquella «perfección capaz de perfeccionar a los seres más perfectos del modo más perfecto posible».

44. Afirmaciones en este sentido se encuentran, abundantes, a lo largo de toda la historia de nuestro problema. Quizás sea San ALBERTO MAGNO el autor que más hincapié ha hecho en ellas, aunque referidas directamente a la forma, y no al ser: "Pulchrum (dicit) splendorem formae substantialis vel actualis supra partes materiae proportionatas et terminatas". "Ratio pulchri in *uiversali* consistit in resplendentia formae supra partes materiae proportionatas vel super diversas vires vel acciones". "Pulcritudo non consisti in componentibus, sicut in materialibus, sed in resplendentia formae, sicut in formali" (citados por U. Eco, o. c., p. 76).

POUILLON, por su parte, comenta acerca de estas definiciones: "La beauté est donc l'éclat (*claritas, splendor, resplendentia*) de la forme sur des éléments proportionnés, que se soint des principes constitutifs, des parties, des facultés, des actions ou n'importe qui". Y, al explicar que el elemento formal constitutivo de la belleza —la claridad— deriva de la forma, añade. "cet éclat, cette lumière a une valeur métaphysique. Elle équivaut à la notion d'être" (o. c., pp. 295-6).

45. Con palabras de SANTO TOMAS, la claridad es "la fuerza de manifestación de las cosas" (*In II Sent.*, d. 23, q. 1. a. 2 c). MAZZANTINI lleva al extremo este modo de conjuntar claridad y belleza: "La bellezza è un certo modo di apparire particolarmente privilegiato e appagante, è una presenza rifulgente. Sotto quest'aspetto, la cosa che appare e il suo apparire fanno in certo modo tutto'uno: c'è una specie di trionfo dell'apparire, un aspetto particolarmente appagante di questo" (citado por G. BORTOLASO, "Arte e Belleza", en *La civiltà cattolica*, IV (1951), p. 542).

Con ello pretende indicarse: a) que la belleza, en la medida en que reúne y da cumplimiento a los demás trascendentales —y, por tanto, en cuanto no puede separarse de la unidad, verdad y bondad—, constituye el más alto grado de acabamiento del ser; b) que, precisamente en virtud de la *proportio* que domina la entera dinámica del *pulchrum*, sólo los entes que han alcanzado un cierto nivel de plenitud tienen la capacidad de ser afectados formalmente por lo bello, de captar y gozarse en la belleza; c) que ésta perfecciona y produce placer del modo más cabal en que algo puede perfeccionar y ser perfeccionado: por la *posesión inmaterial*, en la que de alguna manera se aúnan conocimiento y amor.

Como consecuencia, la clave para entender lo que aquí quiere exponerse estriba en una adecuada intelección del constitutivo formal del conocimiento<sup>46</sup>. Normalmente se contraponen bondad y belleza, en atención al diverso modo en que estas realidades producen placer al que las alcanza: lo bueno, en dependencia de la voluntad y demás facultades apetitivas, a través de una posesión que colma el deseo; lo bello, sin embargo, por la simple captación cognoscitiva, sin necesidad de posesión<sup>47</sup>. Lo que ahora pretendo afirmar es, aun cuando sólo en apariencia, lo contrario: que el bien y la belleza, ciertamente, se distinguen entre sí; y que lo hacen, sin ninguna duda, en cuanto lo bueno apela primariamente a los apetitos y lo bello al conocimiento<sup>48</sup>; pero, nótese bien, la belleza no excede a la «simple» bondad porque excluya la posesión, sino justamente por apelar al modo de posesión más sublime que puede darse<sup>49</sup>: al conocimiento —posesión inmaterial de

46. A mi modo de ver, éste radica en la inmaterialidad. Cfr. STO. TOMAS, *S. Th.*, I, q. 84, a. 2; A. MILLAN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, pp. 188 ss.

47. Cfr. STO. TOMAS, *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 1 ad 3.

48. Cfr. STO. TOMAS, *S. Th.*, I, q. 5, a. 4 ad 1. Según DE BRUYNE, Tomás de Aquino empezó a encaminarse en esta dirección precisa a partir de su comentario al *De Divinis Nominibus* de Dionisio (cfr. o. c., p. 308).

49. Como recuerda O. LIRA, es propio de las facultades apetitivas solicitar un objeto (ad-petere), mientras que las potencias cognoscitivas pueden poseerlo (Cfr. O. LIRA, "La belleza, noción trascendental", en *Revista de ideas estéticas*, 1045, p. 188).

ser<sup>50</sup>—, que, en verdad, y por su misma eminencia, torna superfluos los modos inferiores de posesión.

De ahí que sólo el hombre y las realidades superiores a él, en cuanto cognoscitivas en grado sumo, sean capaces de aprehender y gozarse con lo bello (y precisamente a través de las facultades máximamente perceptivas)<sup>51</sup>. De ahí, por tanto, que sólo una cierta intervención de la inteligencia haga patente lo bello en cuanto tal, aun cuando la facultad apropiada a la belleza sensible sea, en el hombre, la cogitativa (racional por participación)<sup>52</sup>. Y de ahí, por fin, que la *pulchritudo* resulte opaca a la sensibilidad animal pura: ya que, si bien los sentidos de los brutos son formalmente cognoscitivos, la aprehensión por ellos lograda no puede considerarse *terminalmente* posesiva, por cuanto de modo necesario sirve a unas tendencias vitales que se encaminan a otros modos inferiores de posesión<sup>53</sup>; en cambio, el entendimiento —y la sensibilidad humana en cuanto participa de él a través de la cogitativa—

50. Como indicaba en citas anteriores, esta expresión, inspirada en Santo Tomás, constituye el núcleo de la interpretación ontológica del conocimiento elaborado por MILLAN PUELLES (cfr. *loc. cit.*).

51. "Solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilibus secundum seipsum" (STO. TOMAS, S. Th. I, q. 91, a. 3 ad 3). Cfr. también S. Th. I-II, q. 141, a. 4 ad 3.

"... ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes" (STO. TOMAS, S. Th. I-II, q. 27, a. 1 ad 3).

52. Acerca de la necesaria intervención de la inteligencia en la captación de lo bello se han pronunciado, entre muchos otros, U. ECO, o. c., p. 41; J. MARITAIN, o. c., p. 33; E. GILSON y DELACROIX (citado por este último en *Peinture et réalité*, J. Vrin, París, 2.ª ed. 1972, p. 231).

La afirmación más clara acerca de la intervención de la cogitativa en la aprehensión de la belleza sensible la he encontrado en A. LOBATO: "Hay un sentido existente bajo determinada naturaleza. Penetra hasta la existencia singular. En los animales se llama estimativa; en el hombre, cogitativa o razón particular (...). Con su ayuda indagamos dónde se encuentran los seres bellos existentes" (o. c., p. 69). También MARITAIN ha barruntado la cuestión al aludir a un *sens intelligencié* (o. c., p. 164, nota 56); mientras que U. ECO niega decididamente esta posibilidad, en oposición flagrante, a mi modo de ver, con el sentir de Santo Tomás al respecto (o. c., p. 50, nota 10). Por mi parte, pienso que una profundización en el papel de la cogitativa como facultad aprehensiva de la belleza sensible abriría amplios horizontes a la filosofía del arte (de las bellas artes).

53. Cfr. E. DE BRUYNE, o. c., pp. 300 ss.

es capaz de captar la realidad como tal, sin referencia a las necesidades del sujeto<sup>54</sup>; o, si se quiere, con relación exclusiva a aquella tendencia —la voluntad— a la que corresponde en el entendimiento, como modo más alto de poseer, precisamente la intelección amorosa.

En resumen: la belleza consiste, *a parte rei*, en la manifestación del *esse*: patencia inmediata y sin barreras en el *Ipsum Esse*, que por eso constituye la Belleza subsistente; y desvelamiento mediado —pero, a la par, hecho hacedero—, en los entes finitos, por la potencia en la que el ser es recibido. Ahora bien, esta segundo epifanía exige, en el momento sublime del *pulchrum simpliciter*, que el ser haya adecuado a sí, en la mayor medida posible, a la *potentia essendi*, encaminando al ente todo hacia su perfección final. Por tanto, desde un punto de vista que podría llamarse objetivo, el *pulchrum* representa la máxima expansión del ente, la perfección de ser llevada a su condición de plenitud.<sup>55</sup>

Pero lo mismo ocurre si atendemos a la relación del sujeto humano implicada en los tres últimos trascendentales. En el punto de intensificación perfectiva en que nos encontramos, el ente se «recupera» de la polarización a que se había visto sometido en los trascendentales *verum* y *bonum*, en cuanto cada uno de ellos apelaba —*formalmente*— a sólo una de las facultades por las que el hombre se relaciona con todo

54. "Evidentemente, por ser el hombre un ser espiritual puede 'desprenderse' de las necesidades vitales y contemplar las cosas no por relación a sus exigencias biológicas, sino en sí mismas, en su propia estructura, en la armonía objetiva de sus proporciones y colores" (E. DE BRUYNE, o. c., p. 304). Evidentemente, esta "aptitud estética" se relaciona estrechamente con la prerrogativa, exclusiva del hombre entre todos los animales, de captar el ente en cuanto tal, en cuanto realidad *a se*, y no necesariamente referida a un sujeto. Los sentidos participan de esta capacidad en cuanto se ponen al servicio de la razón y son "penetrados" por la virtud de ésta (cfr., por ejemplo, STO. TOMAS, *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 1 ad 3: "visus et auditus rationi deservientes").

55. "Si en el ente categorial encontramos que lo bello procedía de la forma, como de su última raíz explicativa y constitutiva, en el ente en cuanto tal hay que remontarse hasta el acto mismo de ser, del cual parte toda la razón y perfección del ente.

Lo bello es lo que es el ser o participa de él" (A. LOBATO, o. c., p. 125).

lo real<sup>56</sup>. Por el contrario, en el *pulchrum* la perfección de ser se refiere a una peculiar conjunción de entendimiento y voluntad y, en dependencia de ellas y a través de la cogitativa, a las restantes facultades cognoscitivas y apetitivas. En la captación de la belleza interviene formalmente el entendimiento, como única facultad capaz de aprehender la realidad con independencia de las necesidades del sujeto<sup>57</sup>; y en el gozo estético toma parte formalmente la voluntad, que es la sola potencia apetitiva que puede saciarse y, por ello, gozar, con la simple «posesión» cognoscitiva (propia del entendimiento, pero a la que sigue, en la voluntad, el amor).

En consecuencia, la más alta manifestación de la perfección del *esse a parte obiecti* —el *pulchrum*— apela, a su vez, a las facultades que ponen de relieve la superioridad del *esse humano* (y, *a fortiori*, angélico y divino): es decir, a la eminencia del ser *a parte subiecti*. Lo bello constituye así, *desde todas las perspectivas*, la sublimación o cumplimiento del ente en los trascendentales y el esplendor o refulgencia del ser; *splendor essendi*: ser llevado a plenitud y *hecho presencia*.

#### TOMAS MELENDO GRANADOS

56. Como es evidente —y con esto completo afirmaciones vertidas en notas anteriores—, la “exotericidad” recíproca de *verum* y *bonum* no es total ni absoluta. No sólo la aprehensión cognoscitiva es condición indispensable para que los apetitos se muevan hacia el bien —y, en este sentido, el *bonum* trascendería de alguna manera al *verum*—, sino que, *desde distintas perspectivas*, verdad y bien se incluyen y preceden mutuamente: el *bonum* es un cierto *verum* y el *verum*, un cierto *bonum*. De ahí que, por la mediación del ente, puedan ser rebasados y “reunificados” en el *pulchrum*.

57. Además de lo dicho en las notas 52 y 54, cfr. E. DE BRUYNE, o. c., p. 302 y J. MARITAIN, o. c., p. 31.