

LA TRASCENDENTALIDAD DE LA BELLEZA.

Eudaldo Forment. Universidad de Barcelona.

En su constante diálogo con el pensamiento contemporáneo, tanto en su actividad docente como en la investigación filosófica, y con el firme intento de ofrecer sentido, seguridad y esperanza a sus inquietudes e interrogantes, el profesor Arellano ha dedicado gran parte de su interés y atención al problema de los trascendentales.

Entre las aportaciones más importantes de su concepción sobre las propiedades trascendentales del ente y la de las actitudes trascendentales correspondientes del existente, es muy conocida su crítica a la teoría de la realidad trascendental de Zubiri. Ha mostrado que, en su obra *Sobre la esencia*, su pensamiento «ha contribuido a destacar el carácter trascendental diferenciado de la realidad frente a los otros trascendentales (...) ha contribuido también a la labor metafísica de elaborar (de reelaborar si se quiere) el concepto primario de realidad ejercido por las ciencias actuales». Sin embargo, ha advertido también que «la reducción del orden trascendental entero a la estructura de nuda realidad implica a la vez una restricción (trascendental) de la perspectiva metafísica del problema y una eliminación del carácter diferencial de los diversos trascendentales entre sí y respecto a la res»¹.

Como homenaje a Don Jesús Arellano -gran amigo de Jaime Bofill, Francisco Canals y José M^a Petit-, que me honra con su auténtica amistad y que, desde hace años, me beneficia de ella, quiero ofrecerle las siguientes reflexiones metafísicas sobre uno de los trascendentales: la belleza. No es necesario decir que están inspiradas en su doctrina filosófica de los trascendentales y en su actitud amable y bondadosa ante los demás y ante toda la realidad.

¹ J. ARELLANO, *La idea del orden trascendental*, en «Documentación crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines» (Sevilla), I/1 (1964), pp. 29-83, p. 81.

1. El problema de la belleza

El actual movimiento postmoderno, con la proclamación de la «muerte de la razón»², del fin o «disolución» de la historia³, y la consecuente disolución de la idea secular del progreso, del pluralismo de los valores y de las culturas, que lleva al disenso y a la inestabilidad, del nihilismo consumado⁴, de la inexistencia de la libertad y del mismo sujeto⁵, del indiferentismo religioso, por la consideración de la creencia como uno de los posibles juegos del lenguaje, pertenecientes al ámbito privado, y de la renuncia a la metafísica, a todo «gran relato»⁶, representa la negación de los trascendentales. La unidad, la verdad y la bondad de la entidad se sustituyen por la constatación de la fragmentación, la disgregación, la diferenciación y el politeísmo de la realidad, por el «nada es verdad», y por el «nada está bien». El mismo ser se considera leve. El ser posee una levedad insoportable, que le hace casi idéntico a la nada⁷. El único modo de soportarlo es no tomarlo en serio, adoptar una actitud superficial y frívola⁸.

Desde el «pensamiento débil» o fragmentario, y «errático» o que carece de objeto y de sujeto⁹ y desde la afirmación de que «nada vale la pena»¹⁰, propios de la postmodernidad, parece, sin embargo, que única-

² A. WELLMER, *La dialéctica de modernidad y postmodernidad*, en «Debate», 14 (1985), pp. 67-87, p. 67.

³ G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 33. Véase: J. BAUDRILLARD, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1984, p. 12.

⁴ Cf. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989.

⁵ J. BAUDRILLARD, *El éxtasis de la comunicación*, en H. FOSTER (rec.), *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1986, pp. 187-197.

⁶ Cf. J. LYOTARD, *La postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987; J. CO-NILL, *Raíces de la increencia contemporánea*, en «Razón y Fe», 1077-1078 (1978), pp. 71-83; y J. M^a MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander, Sal terrae, 1988.

⁷ Cf. M. KUNDERA, *La insoportable levedad del ser*, Barcelona, Tusquets, 1987.

⁸ Cf. IDEM, *El libro de la risa y el olvido*, Barcelona, Tusquets, 1987.

⁹ Véase: G. VATTIMO y otros, *En torno a la postmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.

¹⁰ Cf. J:F: LYOTARD, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.

mente preocupe la estética, y, por tanto, la belleza. No obstante, el arte postmoderno está orientado hacia lo difuso, lo disperso, lo ambiguo e incluso lo irrepresentable. Sus múltiples tendencias coinciden no sólo en creer que «todo vale», sino también en reemplazar lo «serio» por lo «divertido»¹¹.

A pesar de la crítica total de la postmodernidad, parece, por tanto, que se salva de su destrucción la temática estética. Lo que revela su gran actualidad. La problemática nuclear, que plantea, podría concretarse en la determinación de la naturaleza de la belleza. Para averiguar lo qué es la belleza es necesario acudir a la Metafísica para situarse en el orden de la entidad.

El pensamiento griego, desde Platón hasta Plotino, siempre relacionó la belleza con el ente o con alguna de sus propiedades. Dijo, por ejemplo, Plotino que : «Perder belleza es perder ser»¹². Lo mismo se hizo en el pensamiento cristiano. A mediados del siglo XIII -después de Felipe el Canciller, en su *Summa de Bono*¹³, llamará «trascendentales» a las propiedades del ente-, en la famosa *Summa Theologica o Summa Halensis*, atribuida al maestro Alejandro de Hales¹⁴, se considera, por vez primera, la belleza como uno de los trascendentales. Lo mismo afirmaron, poco después, San Buenaventura, San Alberto Magno, y otros más. La modernidad, en cambio, con su instalación en un orden subjetivo -que en distinta medida se da en el romanticismo, idealismo e incluso en la fenomenología-, no ha podido descubrir la esencia de la belleza¹⁵.

2. Definición de belleza

También en Santo Tomás, el problema de la belleza se enfoca y resuelve metafísicamente. Su doctrina de la belleza se fundamenta en la del ente; y como esta última es una de las más completas y profundas, su

¹¹ Cf. N. LYNTON, *Historia del arte moderno*, Barcelona, Destino, 1980; y H. KRAMER, *Postmodernismo: arte y cultura de los 80*, en «Saber», 1 (1985), pp. 6-11.

¹² PLOTINO, *Ennéadas*, V, 8, 9.

¹³ Véase: H. POUILLON, *Le premier traité des propriétés transcendentales: la Summa de Bono du Chancelier Philippe*. en «Revue Neoscholastique de Philosophie» (Louvain), 42 (1939), pp. 40-77.

¹⁴ *Summa universae theologiae*, ed. Quaracchi, Ad Claras Aquas, Florentiae, 1924-1979, 6 vols.

¹⁵ Véase: A. LOBATO, *Ser y belleza*, Barcelona, Herder, 1965, pp. 26-64.

teoría de la belleza es imprescindible en cualquier estudio metafísico sobre la misma.

Puede darse una primera definición de la belleza, si se atiende a los elementos que hacen que un objeto sea bello. Según Santo Tomás: «Para que haya belleza se requieren tres condiciones. Primero: la integridad o perfección, pues lo disminuido es por ello feo. Segundo: la debida proporción o consonancia. Por último, la claridad, y así a lo que tiene un color nítido se le llama bello»¹⁶.

La propiedad de la integridad implica, por una parte, la exclusión de todo defecto y de cualquier mutilación o falta de algún constitutivo. Por otra, la noción positiva de perfección, que supone la de acto, porque: «se dice que algo es perfecto, según que está en acto». Por ello, añade Santo Tomás: «lo perfecto es aquello a lo que nada le falta según el modo de su perfección»¹⁷. Lo perfecto es lo que no carece de lo que debe poseer por naturaleza.

Según el texto de Santo Tomás, este primer elemento importa también una cierta grandeza, la magnitud que compete. Para Aristóteles: «la belleza no se concibe sino en un cuerpo grande, mientras que la gente de talla reducida puede ser graciosa o bien proporcionada, pero no bella, hablando con propiedad»¹⁸.

Para que se dé la belleza no es suficiente la integridad, se requiere además la proporción o consonancia, que puede entenderse como la unidad que puede tener las diversas partes constitutivas de un todo. El concepto de proporción es genérico. Sus especies son: la simetría, o medida ordenada de las partes entre sí y con el todo; la armonía, o combinación acorde de sonidos; la consonancia, cuando se da además un principio o ley unificante; y el ritmo, u ordenación de lo móvil.

La proporción no es el constitutivo definitivo de la belleza, es necesario, por último, que el objeto tenga propiedad de la claridad. Característica que Santo Tomás siempre nombra, incluso, cuando no cita alguna de las otras dos. Dice, por ejemplo, en la *Suma Teológica*: «A la razón de lo bello (...) concurren la claridad y la debida proporción»¹⁹; y en el Co-

¹⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, in c.

¹⁷ Ibid., I, q. 4, a. 1, in c.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómano*, IV, 3, 1123 b.

¹⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 145, a. 2, in c. También se dice: «La belleza consiste en cierta claridad y debida proporción» (Ibid., II-II, q. 180, a. 2, ad. 3).

mentario a los Nombres Divinos de Dionisio: «La belleza (...) consiste en cierta claridad y la debida proporción»²⁰.

La claridad es posible entenderla en dos sentidos distintos. En el primero se refiere a la luz física. La claridad es la resultante de la luz, que hace posible la visión. De ahí que se digan bellas a las cosas que tienen colores nítidos. El segundo sentido designa a la «fuerza de manifestación de las cosas»²¹, a la inteligibilidad de la realidad, que permite su intelección. La claridad, en este sentido, no es extrínseca, sino que brota de la forma.

En el ente, que constituye, la forma realiza una función análoga a la luz, porque es la causa de su claridad o inteligibilidad. Por consiguiente, igual que la claridad es un elemento de la belleza, también lo es la forma, y en una dimensión más fundamental. Afirma, por ello, Santo Tomás que: «Cada cosa es bella según la propia razón, es decir, según la propia forma»²²; y, en el mismo lugar, un poco más adelante: «cada ente es bello y bueno, por su propia forma»²³.

Por la importancia de este elemento, San Alberto Magno había definido la belleza por él, es decir, por la forma substancial, o por alguna forma accidental. En el capítulo IV del *Comentario a los Nombres Divinos*, publicado con el título *De pulchro et bono*, dio la siguiente definición: «La razón de lo bello en general consiste en el esplendor de la forma sobre las partes de la materia proporcionadas y terminadas, o sobre las diversas fuerzas y acciones»²⁴.

También San Buenaventura había dicho: «todo lo que es ente, tiene alguna forma; todo lo que tiene forma tiene belleza»²⁵. En realidad, en todas estas definiciones se sigue la corriente neoplatónica. Plotino había identificado la belleza con la forma. De manera que la belleza era la irradiación de la forma sobre la materia²⁶.

²⁰ Idem., *In De Divinis Nominibus*, IV, lect. 5.

²¹ Idem., *In quatuor libris Sententiarum*, In II Sent., d. 13, q. 1, a. 2.

²² Idem., *In De Divinis Nominibus*, IV, lect. 5.

²³ Ibid. Véase: F. MIRABENT, *Reflexiones sobre la forma*, en «Revista de Ideas Estéticas» (Madrid), III/10 (1945), pp. 149-179; y J.M. SÁNCHEZ DE MUNIAIN, *Introducción al estudio de la forma estética*, en «Revista de Filosofía» (Madrid), 18 (1946), pp. 337-374.

²⁴ *De pulchro et bono*, en P. MANDONNET, *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia*, París, Lethielleux, 1927, t. V, p. 427.

²⁵ SAN BUENAVENTURA, *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, II, d. 34, a. 2, q. 3.

²⁶ PLOTINO, *Ennéadas*, I, 6, 2.

Los tres elementos constitutivos de la belleza -integridad, proporción y claridad- hay que considerarlos como tres estratos escalonados, que guardan la relación de materia y forma, y, por tanto, de potencia y acto. Como ha indicado Abelardo Lobato: «En lo bello podemos entender la integridad como materia remota, la proporción como materia próxima y la claridad como la forma»²⁷. Son así elementos distintos, pero inseparables y necesarios. Precisa también Lobato que: «El orden de nuestra percepción es de fuera a dentro: de la integridad a la proporción y de ambas a la claridad. El orden, empero, del ser es inverso. La forma lo constituye y dispone las partes proporcionadas, perfectas, de modo que sobre ellas resplandezca su señorío»²⁸.

Una explicación distinta, y más reciente, es la de Tomás Melendo, pero ya no tan fiel, en sentido estricto, a Santo Tomás, al proponer una interpretación trascendental de los tres constitutivos de la belleza. Para ello, establece el siguiente orden entre ellos: «*proportio, perfectio, claritas*». Asimismo, les da otro significado. La proporción adquiere el sentido de relación, y «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»²⁹.

Por último, la proporción y la perfección o «*proportio consumada*»³⁰ se relacionan directamente con las propiedades trascendentales. Estas dos características de lo bueno llevan: «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*»³¹. La tercera condición de la belleza, la claridad, queda también conexionada con los trascendentales, precisamente por medio de las otras dos, pues «la *claritas* equivale a la proporción elevada a su potencia más alta o a la perfección de la perfección»³².

²⁷ A. LOBATO, *Ser y belleza*, op. cit., p. 103.

²⁸ *Ibid.*, p. 102.

²⁹ TOMÁS MELENDO, *La expansión perfectiva del ente en el trascendental «pulchrum»*, en «Estudios Filosóficos» (Valladolid), 1986, pp. 103-128, p. 117.

³⁰ *Ibid.*, p. 122.

³¹ *Ibid.*, p. 123.

³² *Ibid.*, p. 124.

Estas tres propiedades, mucho antes, Jordan Aumann las había relacionado más estrechamente con los trascendentales. Siguiendo a Santo Tomás, con toda fidelidad, afirmó que la bondad «se hace perceptible en la perfección del ser»; que «la proporción como condición objetiva del ente (...) es como una manifestación de la unidad del ser, en cuanto que la proporción *-proportio-* es un aspecto del trascendental *unum*»³³; y, por último, que «la claridad de la belleza pone de manifiesto la excelencia de la verdad del ser»³⁴.

3. Deducción sistemática de los trascendentales

A pesar de esta innegable relación con los trascendentales, puesta de relieve por Aumann y Lobato, estos tres elementos constituyentes de lo bello no permiten dar una definición esencial de la belleza, sino una meramente descriptiva. La integridad, la proporción y la claridad no expresan lo que es esencialmente lo bello. Pero la claridad, por ser efecto de la forma, conduce a la esencia y, por tanto, al orden de la identidad.

En este nivel entitativo se llega al de la trascendentalidad, porque la noción de ente se extiende a lo común de todos los entes y también a todo lo diferencial de cada uno de los entes, tanto substanciales como accidentales.

El ente es el primer conocido y objeto formal común del entendimiento. De manera que todo lo que conoce el intelecto lo entiende como ente, y, por tanto, el concepto de ente está implicado en todo otro concepto. En un último análisis de cualquier concepto, se encuentra el de ente, que es así como su base u horizonte último.

Tomando como principio de esta tesis, Santo Tomás «deduce» los predicados trascendentales. En el *De Veritate* empieza declarando: «Aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones es el ente». Siendo el ente este trasfondo de cualquier concepto, concluye a continuación: «Es necesario que todas las otras concepciones del entendimiento se constituyan añadiendo algo al ente». Con ello surge la siguiente dificultad: «Al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque

³³ JORDAN AUMANN, *La belleza y la respuesta estética*, en «Revista de Filosofía», X/36 (1951), p. 83-118, XI/44 (1953), pp. 77-100; I, p. 109.

³⁴ *Ibid.*, p. 116.

cualquier naturaleza es ente esencialmente»³⁵. Como había indicado Aristóteles, «el ente no puede ser genero», puesto que no se le puede añadir algo extrínseco, ya que fuera del ente no hay nada³⁶.

Por consiguiente, cualquier otro concepto, por suponer al de ente y siendo distinto de él, tendrá que adicionarle algo; pero necesariamente lo añadido deberá estar contenido en el concepto de ente. Por ello, continua diciendo Santo Tomás: «Algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene expresado por el nombre mismo de ente». Lo que se añade al ente significa, por tanto un modo del mismo ente, que no se encuentra explicitado en el nombre de ente.

Continua explicando Santo Tomás que estos modos o contenidos implícitos del ente pueden ser de dos clases. «Primera, que el modo expresado sea algún modo especial de ente. Sabido es que se dan diversos grados de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser, y que con arreglo a estos modos se tienen los diversos géneros de las cosas. La substancia, por ejemplo, no añade al ente alguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente, sino que con el nombre de substancia se expresa cierto modo especial de ser, a saber, el ente por sí; y lo mismo ocurre en los otros géneros supremos». Todos los conceptos, que expresan alguna esencia, no se identifican con el de ente, porque lo disminuyen en su amplitud o extensión. Todos ellos se pueden incluir en alguno de otros modos particulares del ente, que son los géneros supremos o las diez categorías o predicamentos. Así pues, cada uno de ellos son ente, pero no todo el ente.

La otra clase de modos es la siguiente: «Segunda, que el modo expresado sea un modo que acompañe de forma general a todo ente». Estos modos generales no lo limitan, sino que tienen la misma universalidad que el ente. No son géneros, ni se predicán, por ello, como notas de las esencias. Convienen a todo ente, incluso a las mismas categorías; y en este sentido se llaman «trascendentales», por trascender el orden categorial. Son atributos o predicados comunes a todo ente. Se denominan generalmente propiedades, pero en un sentido analógico, porque no son accidentes propios, accidentes que deriven necesariamente de la esencia substancial. Los trascendentales no brotan de la esencia, ni tampoco inhieren a la substancia; como todos los accidentes, sino que se identifican con todo el ente. Son

³⁵ SANTO TOMÁS, *Quaestiones Disputatae. De Veritate*, q. 1, a. 1, in c.

³⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 3, 998b, 20-30.

propiedades del ente en el sentido que, identificándose con él, despliegan y manifiestan una faceta suya.

Por identificarse totalmente con el ente, los trascendentales son también idénticos absolutamente entre sí. Por ello, son también equivalentes o convertibles en las proposiciones, es decir, pueden permutarse entre ellos como sujeto y predicado en el juicio.

Todos los trascendentales son idénticos realmente. Como realidades se identifican. Sin embargo, sus nociones correspondientes son distintas, porque cada una de ellas explicita un matíz de la noción de ente. Las representaciones conceptuales de los trascendentales designan la misma realidad, pero manifiestan esta misma realidad con un aspecto suyo.

Lo que los trascendentales explicitan del ente, y que añaden a su concepto, no es nada real, porque tienen el mismo contenido real que el ente. Lo que le añaden es algo meramente conceptual o de razón. Por ello, no significan sólo lo que añaden, sino al mismo ente, pero en cuanto fundamento de lo que añaden. Por esto son convertibles entre sí, y con el ente en las proposiciones.

Si lo que las propiedades trascendentales añaden al ente es conceptual, no se distinguirán de él con una distinción real, o independiente del conocimiento, sino con una distinción de razón, que se da cuando la diversidad resulta de la intervención del entendimiento. Sin embargo, no se funda únicamente en mero conocimiento, no hay una distinción de razón «*ratiocinantis*», racionante, o de concepto concipiente, que es propia de los términos sinónimos, cuya distinción es un puro artificio de la mente, sin tener ningún fundamento en la realidad. La distinción de razón de los trascendentales es de un segundo tipo, la denominada «*distinctio rationis ratiocinatae*» o de concepto concebido, llamada también distinción virtual, que es una distinción de razón que se funda en la realidad, es decir, en el objeto conocido.

La distinción de razón con fundamento en la realidad se divide en dos clases, según el tipo de fundamento. La distinción de razón razonada perfecta, o virtual mayor, se da cuando uno de los conceptos contiene al otro, pero de un modo indeterminado o en potencia. Lo que supone una estructura acto-potencial en lo real. La distinción de razón razonada imperfecta, o distinción virtual menor, se da, en cambio, entre conceptos que tienen el mismo contenido en acto, y solamente se diferencian porque en uno algo está implícito y en el otro lo explícita. Por ello, el fundamento en la realidad es imperfecto. Esta segunda clase de distinción virtual es la que tienen los primeros conceptos o trascendentales, que simplemente suponen el paso de lo implícito a lo explícito.

Añade Santo Tomás, en este importante pasaje del *De Veritate*, respecto a esta manera de añadir algo al concepto de ente, que: «Y todavía este modo puede tomarse: bien como siguiendo a todo ente en sí mismo; bien como siguiendo a cada ente en orden a otro». Los modos universales del ente pueden obtenerse contemplando al ente en sí mismo o tomándolo absolutamente, o bien desde el punto de vista de su relación con los demás o relativamente.

Se inicia así el despliegue nocional de los trascendentales. En esta orden conceptual, aparece en primer lugar el trascendental «*res*» o cosa, porque: «Si se toma como siguiendo a todo ente en sí mismo o absolutamente, dicho modo o expresará algo afirmativo o algo negativo. Ahora bien, no se puede encontrar un modo que se diga de manera afirmativa y absoluta de todo ente si no la esencia del mismo ente, con arreglo a la cual se dice que es; y así tenemos el nombre de cosa que, según Avicena al comienzo de su *Metafisica* (tract. I, lib. II, c. 1), difiere del ente sólo en esto: en que el ente se toma del acto de ser, mientras que el nombre de cosas expresa la quiddidad o esencia del ente»³⁷.

El concepto de ente, que significa la esencia que tiene ser³⁸, hace referencia directa e inmediata al acto de ser («*ens sumitur al actu essendi*»), aunque significa también la esencia. Cayetano y el Ferrariense le denominaban, en este sentido, «*ens ut participium*». En cambio, llamaban «*ens ut nomen*» al ente significando directa y principalmente a la esencia, pero cosignificando el ser, que quedaba así incluido en esta noción de ente³⁹. El trascendental «*res*» coincidiría con el ente tomado como nombre, ya que destaca la dimensión de esencialidad del ente («*nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis*»), y en esto se distingue según la razón del ente trascendental o ente tomado como participio.

Sobre el concepto de ente se funda el principio de no-contradicción («*affirmare et negare simul est impossibile*»), primer principio del pensamiento y ley general del ente, porque el ente se presenta como oponiéndose contradictoriamente con el no-ente o la nada, que es su negación pura y

³⁷ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 1, a. 1, in c.

³⁸ Cf. Idem, *In quattuor libros Sententiarum*, In III Sent., d. 6, q. 2, a. 2; Idem, *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, lect. 1, n. 2419; e Idem, *De Veritate*, q. 21, a. 1; entre otros muchos textos.

³⁹ Cf. CAYETANO, *In De ente et essentia*, c. IV, q. 5; y SILVESTRE DE FERRARA, *In I Contra Gentes*, c. 26.

simple. El ente y el no-ente generan el principio de no-contradicción, que expresa su oposición («ens non est non-ens»).

El principio de no-contradicción es el instrumento de la constitución de la unidad. En el *De Potentia*, indica Santo Tomás que: «Lo primero que cae en el entendimiento es el ente; lo segundo es la negación del ente; de estos dos se sigue lo tercero: el concepto de división (...); en cuarto lugar se sigue en el entendimiento de la razón de uno»⁴⁰. La idea de división aparece con la oposición del ente y del no-ente, o del principio de no-contradicción; y teniendo ya el concepto de división, que también es posible formar con la comprobación que «este ente no es el otro ente»⁴¹, puede negarse del ente la interna división, que es en lo que consiste formalmente la unidad.

Indica Santo Tomás, en este mismo lugar del *De Potentia* que: «El uno es lo mismo que el ente indiviso»⁴²; y en este pasaje del *De Veritate*, dice, después del texto citado: «La negación que sigue a todo ente absolutamente considerado es la indivisión, la cual se expresa con el nombre de uno, porque lo uno no es otra cosa que el ente indiviso»⁴³. El ente contemplado en sí mismo, pero de un modo negativo, revela la unidad o el ente en cuanto no dividido.

En el texto citado del *De potentia* se coloca por último el concepto de lo múltiple. «En quinto lugar se sigue el concepto de multitud, es decir, en cuanto se entiende este ente dividido de otro y que uno y otro son en sí unos»⁴⁴. Aunque lo uno y lo múltiple se oponen como lo indiviso y los dividido, su oposición no es contradictoria, porque la multiplicidad no es la mera negación de la unidad. La multitud niega la indivisión externa, pero implica a la misma unidad, pues la multiplicidad no se puede constituir con tal sin cierta unidad de cada uno de los elementos que la integran. La multiplicidad es una cierta unidad imperfecta, y, por ello, se opone a la unidad de modo contrario.

Si el ente no es contemplado en si mismo, o, como añade Santo Tomás en el *De Veritate*: «Si el modo del ente se toma según el orden de

⁴⁰ SANTO TOMÁS, *Quaestiones Disputatae. De Potentia*, q. 9, a. 77, ad. 15.

⁴¹ A este origen parece aludir Santo Tomás en este mismo pasaje al decir: «de que algo sea entendido como ente, y se entienda que no es este ente, se sigue en el concepto, que está dividido de él (*De Potentia*, q. 9, a. 7, ad. 15).

⁴² *Ibid.*, *De Pot.*, q. 9, a. 7, in c.

⁴³ *Idem*, *De Veritate*, q. 1, a. 1, in c.

⁴⁴ *Idem*, *De Potentia*, q. 9, a. 7, ad. 15.

uno a otro, esto puede suceder de dos maneras. Una atendiendo a la distinción de un ente respecto a otro, lo que se expresa con el nombre de 'algo', pues decir algo es como decir 'otro que'. Por eso, así como el ente se dice uno en cuanto no está dividido en sí mismo, así se dice algo en cuanto está dividido de los otros»⁴⁵.

Desde el concepto de la multiplicidad, que supone el de unidad, el ente, al compararlo con otro, se revela como «*aliquid*» («*aliud quid*»), como otro qué, o como «*divisum ab alio*», como no siendo lo otro de sí mismo. «Algo» significa el ente en cuanto separado o distinto de los demás. Por consiguiente, el *aliquid* añade al ente la negación de la identidad con los otros, de manera parecida al *unum* que añade la negación de división. A veces se considera que por su dependencia de la multiplicidad, no es propiamente un trascendental, sino una propiedad de todo ente creado, y sólo en este sentido trasciende las categorías, pero que no lo es del ente en cuanto tal. Quizás, por ello, se le concibe como el ente en cuanto opuesto contradictoriamente al no-ente, es decir, lo que no es nada⁴⁶. Pero no es este el significado que le da en este pasaje Santo Tomás.⁴⁷

En el mismo, continua así la «deducción» de los trascendentales: «Otra manera es atender a la conveniencia de un ente respecto del otro, lo que no puede hacerse si no se toma como término de referencia algo que esté ordenado, por naturaleza, a convenir con todo ente. Esto es precisamente el alma, que es en cierto modo todas las cosas, como dice Aristóteles en el *De Anima* (III, 8, 1)». Si, en la relación del ente con los otros, se atiende a la conveniencia, sólo se puede dar con otro ente que pueda abarcar a todo ente, tal como ocurre con el alma, que está abierta a toda la realidad.

Se precisa seguidamente que: «En el alma hay dos potencias: la cognoscitiva y la apetitiva. Y así la conveniencia del ente respecto del apetito viene expresada por el nombre de bueno, pues como dice Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómano* (I, 1): 'bueno es lo que todas las cosas apetecen'. Mientras que la conveniencia del ente respecto del entendimiento se expresa con el nombre de verdadero (...) correspondencia ésta a

⁴⁵ Idem, *De Veritate*, q. 1, a. 1, in c.

⁴⁶ Véase: A. MILLÁN PUELLES, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, pp. 243-244

⁴⁷ Un tercer significado de «algo» es el de esencia individual concebida de un modo indeterminado.

la que se llama adecuación de la cosa y el entendimiento»⁴⁸. Lo verdadero es el ente en su respectividad o referencia al entendimiento, y lo bueno es el ente en su referencia a la voluntad, o el ente en cuanto por ser perfecto es perfectivo. Sin embargo, estas dos relaciones, que añaden estos dos trascendentales al concepto de ente, no son reales, porque el ente no está ordenado realmente a la inteligencia y a la voluntad. Son estas dos facultades las que dependen del ente para pasar al acto. Estas referencias del ente son relaciones de razón, y, por tanto, nada reales, como tampoco lo son las negaciones que añaden la unidad y el algo.

Más adelante se establece el orden entre estos dos trascendentales, al concluirse: «Considerando lo verdadero y lo bueno en sí mismo, resulta que lo verdadero es anterior a lo bueno, según la razón, puesto que es perfectivo de otro según razón de la especie, en cambio, lo bueno, no sólo en razón de la especie, sino también según el ser que tiene en la realidad; y así la razón de bueno incluye en sí más que la razón de verdadero, y en cierto modo se obtiene por una adición sobre esta última».

La deducción de las propiedades trascendentales no sólo es ordenada, sino también gradual, cada una de ellas supone la anterior en cuanto a su fundamentación. Por consiguiente, como añade Santo Tomás: «Así lo bueno presupone lo verdadero, lo verdadero presupone lo uno, puesto que la razón de verdadero se obtiene de la aprehensión del entendimiento, y cada cosa es inteligible en cuanto es una, ya que, como dice Aristóteles en la *Metafísica* (IV, c. 3, 1006b 10) el que no entiende lo uno, nada entiende. Por eso el orden de estos trascendentales, considerados en sí mismos, es el siguiente: después del ente está lo uno, luego lo verdadero, y en seguida de lo verdadero lo bueno»⁴⁹.

4. Definición de la belleza trascendental

En el catálogo de los conceptos trascendentales del comienzo del *De Veritate*, con el bien, Santo Tomás termina su enumeración. En otros muchos lugares, e incluso en esta misma obra, como se advierte en el último texto citado, rebaja los seis trascendentales (*ens, res, unum, aliquid, verum* y *bonum*) a cuatro. No nombra a la «cosa», porque por significar la esencia, no le añade algo al concepto de ente, sino que lo reduce. Tampoco

⁴⁸ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 1, a. 1, in c.

⁴⁹ *Ibid.*, q. 21, a. 3, inc. Véase también: *Idem, Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 4, ad. 2.

al «algo», porque, aunque añade la división externa al ente, sin embargo, no se sigue inmediatamente de su noción, como la unidad, la verdad y la bondad, sino que deriva del ente por medio de la unidad. Por este carácter consecuente al uno, el *aliquid* es un trascendental mediato o una propiedad trascendental de un trascendental.

Ni en el elenco del *De Veritate*, ni ningún otro aparece la belleza. Sin embargo, Santo Tomás en la *Summa Theologiae* da una definición de belleza, que implica su consideración como trascendental. Cuestionándose si el bien tiene razón de fin, si es el fin del apetito, presenta la siguiente objeción: «Dice Dionisio Areopagita, en *Los nombres divinos* (cap. IV) 'se alaba el bien por ser bello'. Pero la belleza tiene razón de causa formal. Por tanto, el bien es causa formal»⁵⁰.

Responde Santo Tomás aceptando la identificación del Pseudo-Dionisio de la belleza con el bien, propiedad trascendental del ente, pero presenta la siguiente importante precisión: «Lo bueno y lo bello se identifican, en un mismo sujeto, porque se fundan en lo mismo, es decir, la forma. Por esto, lo bueno se pondera como bello. Sin embargo, las dos nociones se diferencian conceptualmente, porque lo bueno se refiere propiamente al apetito o deseo, puesto que lo bueno es lo que todas las cosas apetecen; y, por esto, tiene el carácter de fin, pues el apetito es de algún modo un movimiento hacia la cosa».

Para probar que concebir una cosa como buena no es lo mismo que concebirla como bella, ofrece seguidamente otra definición de belleza, que ya no es descriptiva sino esencial, por situarla en el orden trascendental. «En cambio, lo bello dice relación a la facultad de conocer, porque se llama bello aquello cuya vista agrada». La belleza, por tanto, produce el mismo efecto que lo bueno: el deleite. Pero la complacencia estética no tiene el mismo origen que la complacencia amorosa, causada por lo bueno. Esta última resulta de la posesión del objeto bueno, es una consecuencia no de su mera presencia, sino del haberse apoderado de él. Por el contrario, el placer que produce lo bello, tal como se indica en esta definición, se sigue de la contemplación cognoscitiva de lo bueno o perfecto.

La «visión», causante del grado estético, a la que se refiere Santo Tomás en la definición, no es solamente la propia del sentido de la vista; sino de toda facultad cognoscitiva, porque añade seguidamente: «De donde la belleza consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas como semejantes a él, pues el senti-

⁵⁰ Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ob. 1.

do, y toda facultad cognoscitiva, es una cierta razón»⁵¹. Dado que la belleza guarda relación con el conocimiento, deberá observar una proporción con él. Habrá, por tanto, una proporción entre el objeto bello conocido y la facultad de conocer, ya que, como indica Santo Tomás, más adelante: «Se requiere una cierta proporción del objeto a la facultad cognoscitiva»⁵². Por consiguiente, al decirse, en el texto, que la cosa bella es «*quae visa placent*», el segundo término significa una relación de proporción con cualquier potencia cognoscitiva, es decir, algo conocido.

Confirma esta interpretación las palabras que siguen, con la que se termina la argumentación de esta respuesta: «Y, puesto que el conocimiento se hace por asimilación y la semejanza se refiere a la forma, lo bello pertenece a la razón de causa formal»⁵³.

No sólo el conocimiento visual, sino todo conocimiento, es posible por una primera asimilación o semejanza entre el sujeto y el objeto, ambos en potencia en el orden cognoscente y cognoscible. Como se dice en el *De Veritate*, después de la deducción de los trascendentales: «Todo conocimiento se perfecciona por la asimilación del cognoscente a la cosa conocida, de modo que la mencionada asimilación es la causa del conocimiento»⁵⁴; también, en la *Summa Theologiae*: «Para conocer se requiere que la semejanza de la cosa conocida esté en el sujeto cognoscente»⁵⁵; e igualmente, en el *De Anima*: «Todo conocimiento se hace por lo siguiente: que lo conocido está de algún modo en el cognoscente, es decir, según semejanza»⁵⁶. Gracias a esta semejanza se constituye el conocimiento en acto, se perfecciona. No se da una mera unión de cognoscente y conocido, sino algo uno, que es el conocer, desapareciendo así la dualidad sujeto-objeto. Refiriéndose al conocimiento intelectual declara Santo Tomás: «El inteligente y lo entendido, en la medida que de ellos es efecto algo uno, que es el entendimiento, en acto, son único principio de este acto que es el entender»⁵⁷. Y con respecto al conocimiento sensible: «Lo inteligible en acto es

⁵¹ Ibid., I, q. 5, a. 4, ad. 1.

⁵² Ibid., I, q. 88, a. 1, ad. 3.

⁵³ Ibid., I, q. 5, a. 4, ad. 1.

⁵⁴ Idem, *De Veritate*, q. 1, a. 1, in c. Véase: Idem, *De Potentia*, q. 8, a. 1, in c.

⁵⁵ Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 88, a. 1, ad. 2.

⁵⁶ Idem, *In tres libros De Anima*, II, lect. 12, n. 377.

⁵⁷ Idem, *De Veritate*, q. 8, a. 6, in c.

el entendimiento en acto, como lo sensible en acto es el sentido en acto»⁵⁸.

Esta semejanza implica la comunión formal, porque, como había explicado en la cuestión anterior: «La semejanza se entiende como conveniencia o comunidad en la forma»⁵⁹. De manera que la forma del cognoscente es la forma de lo conocido, y, por ella, el primero se constituye en acto. Puede así concluirse, en esta respuesta a la objeción, a la caracterización del bien como fin, que, si las cosas bellas producen un deleite, sin necesidad de alcanzarlas realmente, sino únicamente con su conocimiento, y éste supone la identidad de la forma, lo bello actuará como causa formal.

En otro artículo de la *Suma Teológica*, precisa esta explicación. A su tesis de que únicamente el bien es causa del amor, se pone la siguiente dificultad: «Dice Dionisio en *Los nombres divinos* (cap. IV) que 'no sólo lo bueno, sino también lo bello es a todo amable'»⁶⁰. En la correspondiente respuesta no se da ahora la razón a Dionisio Areopagita, porque se replica: «Lo bello es lo mismo que lo bueno, y sólo difieren en sus conceptos. Puesto que lo bueno es 'lo que todas las cosas apetecen', de la razón del bien es que en él se aquiete el apetito. Pero a la razón de lo bello pertenece que en su visión o conocimiento se aquiete el apetito». Tanto la bondad como la belleza se relacionan esencialmente con el apetito, al que aquietan; aunque lo hacen de un modo distinto, pues no producen el gozo consiguiente de la misma manera. El bien engendra agrado cuando se posee; en cambio, la belleza cuando se conoce.

El conocimiento, en cuanto no sólo interviene como raíz de todo apetito sino también en originar el goce estético, es esencial la belleza. Añade, por ello, Santo Tomás: «Por lo cual dicen relación a la belleza aquellos sentidos que son más cognoscitivos, o sea la vista y el oído consagrados al servicio de la razón; pues decimos visiones bellas y sonidos bellos. En cambio, en los sensibles de los otros sentidos no se utiliza el nombre de belleza; pues no decimos sabores bellos u olores bellos»⁶¹.

Según esta observación, aunque la belleza sensible se perciba por la vista y por el oído, en su captación interviene siempre el entendimiento. Propiamente sólo el conocimiento intelectual es capaz de goce estético. Si, en el hombre, la belleza es objeto de la vista y del oído, se debe a que

⁵⁸ Idem, *Summa Contra Gentes*, I, c. 51.

⁵⁹ Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3.

⁶⁰ Ibid., I-II, q. 27, a. 1, ob. 3.

⁶¹ Ibid., I-II, q. 27, a. 1, ad. 3.

éstos, que son «*maxime cognoscitivi*» en su orden, sirven a la inteligencia, y participan así de su delectación.

El conocimiento intelectual es esencial para la percepción de la belleza, porque es el que realiza plenamente la esencia del conocimiento, o la posesión cognoscitiva de la esencia de las cosas. No obstante, en el hombre, son también imprescindibles estos sentidos en el deleite de la belleza.

La razón de ello está en el entendimiento humano, porque su objeto formal propio son las esencias de las cosas materiales, o como dice Santo Tomás: «El objeto del entendimiento en el presente estado es la quiddidad de las cosas materiales, que se abstrae de las imágenes»⁶². Al tener que ser desmaterializadas, porque la materia impide la inteligibilidad, pierden su singularidad, ya que la materia es también principio de individuación, adquiriendo con ello el carácter de la universalidad. Lo entendido es así, la esencia abstracta y universal, y al entendimiento humano le es indiferente el sujeto particular de esta esencia.

Por el contrario, la contemplación estética, igual que la propia del bien, pone en contacto con lo concreto e individual. Como el apetito del bien, el apetito de lo bello tiende a sus objetos tal como son en sí mismos, sin rebajarlos en su manera de darse en la realidad. Por ello, no le es suficiente el conocimiento intelectual humano, necesita también del sensible, porque aunque este último sólo le proporciona aspectos cualitativos y cuantitativos, sin embargo, es un conocimiento de algo presente al sujeto en su propio ser, concreto y singular, y en este sentido podría denominarse intuitivo. Por esto, Santo Tomás, para referirse al conocimiento, en la definición de belleza, utiliza el término «visión».

En esta respuesta, en cambio, por haber ya precisado el papel del conocimiento en la captación de lo bello, emplea la expresión «*apprehensio*», al volver a presentar esta definición. Lo hace en la siguiente conclusión: «Y es así evidente que lo bello añade sobre lo bueno cierto orden a la facultad cognoscitiva; de modo que bueno se dice lo que simplemente complace al apetito; en cambio, bello se dice aquello cuyo conocimiento agrada»⁶³.

Además, en estas palabras finales, queda claramente indicado que la belleza es una de las especies del bien. Lo que añade a lo bueno, o la diferencia específica que la distingue de otras variedades de la bondad, es

⁶² Ibid., I, q. 85, a. 8, in c.

⁶³ Ibid., I-II, q. 27, a. 1, ad. 3.

el conocimiento intelectual -o sensible-intelectual en el hombre-, en cuanto aquieta o satisface al apetito y origina el placer estético. Como ya había dicho Cayetano, comentando este último pasaje: «Lo bello es cierta especie de lo bueno»⁶⁴.

Se comprende así que Santo Tomás no presente la belleza en ninguno de los catálogos de los trascendentales, ni tampoco aparezca como atributo divino, cuando atribuye a Dios todos los trascendentales. Ciertamente la considera una propiedad trascendental del ente, pero no inmediata. De modo parecido al «*aliquid*», la belleza es un trascendental de otro trascendental o un trascendental mediato.

⁶⁴ CAYETANO, *Commentaria in Summa Theologiae* II, I-II, q. 27, a. 1.