

LA DISTINCIÓN JERÁRQUICA DE LA BELLEZA Y DE LOS NIVELES COGNOSCITIVOS CORRESPONDIENTES

Juan Fernando Sellés

1. Planteamiento

Este trabajo se enmarca dentro de la teoría del conocimiento y sigue el planteamiento tomista sobre los diversos niveles de conocimiento humano de la belleza. Parte de la tesis de que *a cada nivel de belleza real le corresponde un nivel distinto de conocimiento humano*. Intenta fundamentar *cuáles son y cómo se caracterizan cada uno de esos niveles cognoscitivos*.

Como es sabido, la belleza, según Tomás de Aquino, es real¹ y se identifica con el bien². Pero se distingue del bien porque dice relación al conocer³. Como también es conocido, nuestras instancias cognoscitivas son, según Sto. Tomás, de diverso tipo, pero todas ellas cumplen la jerarquía. Unas, las menores, son facultades sensibles (los sentidos externos e internos). Otra, la razón, superior a las precedentes, es una potencia espiritual que tiene diversos actos y hábitos cognoscitivos según cada una de sus diversas vías operativas (razón teórica, razón práctica, etc.). Por encima de los precedentes niveles cognoscitivos está lo que Sto. Tomás denomina *intellectus*⁴, una instancia superior a la *ratio*. Es en ese ámbito culminante donde, a

¹ Por eso, “non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis”, *In Dion. De Div. Nom.*, cap. 4, lec. 10.

² “Pulchrum convertitur cum bono”, *In de Div. Nom.*, cap. 4, lec. 22. Cfr. también: *Ibid.*, cap. 4, lec. 5. Y más explícito aún en otras obras declara: “pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem”, *S. Theol.*, I ps., q. 5, a. 4 ad 1; “pulchrum est idem bono, sola ratione differens”, *S. Theol.*, I-II ps., q. 27, a. 1, ad 3.

³ “Pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam”, *S. Theol.*, I-II ps., q. 27, a. 1, ad 3. Y en otros pasajes expone la misma idea: “quamvis autem pulchrum et bonum sunt idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen *ratione differunt*: nam pulchrum addit supra bonum *ordinem ad vim cognoscitivam* illud esse huiusmodi”, *In De Div. Nom.*, cap. 4, lec. 5. He aquí otros lugares en los que se expone la misma tesis: “pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent”, *S. Theol.*, I ps., q. 5, a. 4, ad 1; “bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet”, *S. Theol.*, I-II ps., q. 27, a. 1, ad 3.

⁴ Cfr. PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon S. Thomas D'Aquin*, París-Ottawa, Institut D'Etudes Médiévales D'Ottawa, 1936; CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona, Eunsa, 1982; MOYA, P., *Los primeros principios del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 1994. RAMÍREZ, S., *Utrum aliquis habitus sit a natura, Opera Omnia*, Madrid, C.S.I.C., vol. VI, 274 ss. Cfr. también mi trabajo: “En torno a la

mi modo de ver, se pueden emplazar los *hábitos innatos* (sindéresis, primeros principios y sabiduría) y, por encima de ellos, el *intelecto agente*⁵.

Debe tenerse también en cuenta que las instancias cognoscitivas que se corresponden con los diversos grados de la belleza real no son directamente los distintos actos y hábitos aludidos, sino aquel conocimiento que consiste en la redundancia de dichos actos y hábitos cognoscitivos en las respectivas facultades, hábitos innatos o en el intelecto agente. Esas redundancias constituyen lo que podemos llamar *emociones* en los sentidos (en la tradición tomista se denominan *pasiones del cuerpo*), *sentimientos* en la razón y en los hábitos innatos, y *afectos* del espíritu en el acto de ser personal humano (en dicha tradición se llaman *pasiones del alma*⁶).

Lo que se corresponde con la belleza real son, en cada caso, las emociones, los sentimientos y los afectos, siempre que éstos sean *positivos*, pues los negativos no se corresponden con la belleza, sino precisamente con la falta de ella. Se puede decir, por tanto, que nuestros niveles afectivos se corresponden con los niveles de belleza real existentes. Entre esos niveles podemos distinguir, al menos, los siguientes:

2. La belleza categorial

Se trata del nivel afectivo que capta la belleza *categorial*⁷. Las realidades de orden categorial se conocen mediante los actos de los sentidos⁸. Con todo, los actos de estas facultades, si bien conocen los accidentes de la realidad física, sin embargo, no se corresponden directamente con la belleza de esas realidades. Ésta se nota por

distinción entre *intellectus* y *ratio* según Tomás de Aquino”, *La filosofía hoy*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, ed., de Carlos B. Gutiérrez, 1995, 355- 360.

⁵ Esta jerarquía cognoscitiva depende de dos formulaciones. Hasta el nivel de la razón, del legado de Tomás de Aquino, que continúa a Aristóteles, y el de Leonardo Polo, que continúa a los precedentes. Cfr. para el legado tomista mi trabajo: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000; y para el poliano, cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV, Pamplona, Eunsa, 1984-2004. Del nivel de los hábitos innatos y del intelecto agente, este planteamiento depende de la propuesta de Leonardo Polo. Cfr. de este autor: *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*. Pamplona, Eunsa 2ª ed., 2003, y *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003.

⁶ Cfr. mi trabajo: *Tomás de Aquino, De Veritate, 26, Las pasiones del alma*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 111, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

⁷ La belleza de orden *categorial* es la propia de ciertos *accidentes* de la realidad física.

medio de la redundancia de esos actos de conocer en las respectivas facultades sensibles. Es decir, la belleza de orden categorial se conoce derivadamente, por medio de las *emociones* sensibles positivas, que la tradición medieval llama *pasiones* sensibles.

La belleza *categorial* es la que se encuentra, según Tomás de Aquino, en “esas realidades que placen a la vista”⁹ (y al oído). Se nota por la redundancia en las respectivas facultades sensibles de los actos que ellas ejercen (si tales actos son apropiados al estado de esas potencias), para conocer sus sensibles propios (colores, sonidos, etc.) y comunes (movimientos, tamaños, figuras, etc.). Como es sabido, para Tomás de Aquino estos sentidos captan los *accidentes* de la realidad física¹⁰, y tales accidentes no carecen de mayor o menor belleza.

La belleza propia de los objetos particulares imaginados (fantasías, figuras geométricas, símbolos, etc.) que formamos con la imaginación, de los objetos concretos y particulares percibidos en el pasado y recordados por la memoria sensible, o de esos otros objetos particulares que componemos y proyectados hacia el futuro por la cogitativa, se alcanza, respectivamente, por la refluencia de los actos de imaginar, recordar o proyectar en las correspondientes facultades, imaginación, memoria y cogitativa (estimativa en los animales), cuando éstas estén bien dispuestas (no cuando se tenga dolor de cabeza, fiebre, depresión, etc., porque esos sentidos tienen el soporte orgánico en el cerebro).

Los sentidos internos no captan los accidentes de la realidad física, sino que retienen o formalizan como objetos sin materia lo percibido de lo físico por los sentidos externos. Por eso, la belleza que se capte por medio de estos sentidos será superior a la accidental física, porque estos sentidos dotan de mayor armonía o regularidad, a lo percibido por los sentidos externos. En efecto, sin ellos sería imposible la cultura humana. Ésta es, sin duda, producto de la *razón práctica*

⁸ Los *sentidos externos* captan los accidentes, no la sustancia. Cfr. *In II Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3, co. Los *sentidos internos* captan ciertos accidentes, al menos la imaginación y la *memoria*. Cfr. *In IV Sent.* d. 49, q. 2, a. 7, ad 6; *Q.D. De Ver.* 10.4.ra1; *S. Theol.*, I-II ps. q. 90, a. 2, ad 1.

⁹ “...quae visa placent”, *S. Theol.*, I ps., q. 5, a. 4.

¹⁰ Cfr. *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3, co.

humana (hábito de arte¹¹), pero dicha razón usa de los *sentidos internos* (también de los externos) y transforma la realidad física mediante el *trabajo*. La cultura es posible porque el hombre no se conforma con la belleza que le ofrece el mundo, sino que mediante su aportación cognoscitiva y su acción productiva la incrementa.

3. La belleza de la esencia de la realidad física

Aludamos ahora al nivel afectivo que capta la belleza de la *esencia* del cosmos. La realidad de la *esencia física*¹² del universo es conocida por algunos *actos de la razón*¹³. La belleza de la esencia del universo se corresponde con los *sentimientos* de la razón, es decir, las redundancias que provocan en la razón el ejercicio de esos actos racionales que permiten conocer la tetracausalidad física.

Tanto la belleza que captan los sentidos externos como la que promueve la acción humana a través de los sentidos internos respaldados por la razón práctica es *categorial*. Pero existe otra belleza real a la que se puede llamar *esencial*. Es la que capta la *razón teórica* en su conocimiento del cosmos. Se trata del descubrimiento teórico de la concausalidad física en lo real, en especial la del orden del universo físico o causa final, que subordina y atrae hacia sí a las demás concausas de la realidad física. Sin este ejercicio racional sería imposible la física teórica en sentido clásico, y también, y en el mismo sentido, la cosmología, la biología o la comprensión de vida vegetal y sus niveles (la botánica), la de la vida sensitiva y sus niveles (la zoología), el estudio de las potencias o facultades de los seres vivos, etc., y por encima de ello, la contemplación del orden cósmico. Todas esas facetas de la

¹¹ Cfr. mi trabajo: “Acerca del saber hacer. Estudio del arte siguiendo a Tomás de Aquino”, *Acta Philosophica*, 13 (2004), 12, 125-137. Sobre la distinción entre la belleza cultural de la natural, cfr. CORY, H.E., *The significance of beauty in nature and Art*, Milwaukee, Bruce, 1947.

¹² La belleza de la *esencia física* es la que acompaña a las *sustancias* –compuestos hilemórficos con movimiento extrínseco–; a las *naturalezas* –o sea, a las realidades vivas vegetales y animales, que añaden a las causas material y formal la causa eficiente intrínseca con funciones vegetativas y potencias sensibles–; y a la *esencia* del universo físico –que añade a las precedentes causas la causa final u orden del cosmos–.

¹³ Los actos de la razón que permiten conocer la tetracausalidad física son el *concepto* (causa material y formal) y el *juicio* (causa eficiente y final). Cfr. al respecto mi aludido estudio: *Conocer y amar*, cap. III, 3 y 4. Cfr. asimismo mi trabajo: “Los actos racionales que permiten conocer la realidad física”, en POLO, L., *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 15-44.

realidad física presentan, evidentemente, una armonía, una belleza intrínseca, que sólo se puede captar por la razón teórica.

La belleza de la *esencia* del cosmos la capta la *razón teórica*. La belleza de los determinados productos de la cultura humana la promueve y la contempla la *razón práctica*. De la comparación de ambos órdenes de belleza surge una pregunta inmediata: ¿por medio de cuál de los dos usos racionales somos susceptibles de conocer más belleza? Con otras palabras: ¿existe más perfección en la realidad física del universo o en las realidades culturales? Es sabido que para Tomás de Aquino la razón teórica es superior a la práctica¹⁴. De modo que, a simple vista, la respuesta tomista parece clara. Con todo, para el de Aquino la razón teórica no se reduce a la contemplación del orden cósmico, sino que también se emplea en conocer realidades metafísicas superiores.

Ahora bien, si de la razón teórica tomamos en exclusiva su faceta de contemplación del cosmos, y la comparamos con lo que puede lograr la razón práctica, también es verdad que la acción humana es susceptible de añadir belleza al universo, no éste sobre aquélla, y añadir indica *más*. ¿Son más bellas algunas realidades producidas por el hombre que el orden del universo? El orden del universo no es completo, sino creciente, porque la causa final (el orden cósmico) arrastra tras sí a las otras (no al revés), pero aquéllas ofrecen cierta resistencia, pasividad, al progresivo ordenamiento, en especial la causa material, que es la más pasiva. La respuesta a la pregunta arriba formulada puede ser la siguiente: si el hombre es capaz de incrementar o acelerar con su acción el orden del universo, lo que produzca que sea susceptible de perfeccionar el cosmos será más bello que lo real físico existente, porque añadirá orden a lo existente. Por ejemplo, si el hombre consigue poner o sacar vida de donde no la hay, añadirá orden, y con ello, belleza. ¿Es ello posible? Sin duda. Se pueden conseguir jardines en zonas desérticas, y tal vez se consiga en el futuro conformar células a partir de elementos químicos. Ello es así porque el hombre es *más* que el cosmos, y por eso le *añade* realidad, y con ella, *belleza*.

¹⁴ Cfr. al respecto mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

4. La belleza de la naturaleza humana

Estudiemos a continuación, en los dos epígrafes que siguen, el nivel afectivo que capta la belleza de la *naturaleza y esencia* humanas. La *naturaleza y esencia humanas* se conocen mediante la *sindéresis*. Por eso a la belleza de dicha naturaleza y esencia¹⁵ corresponde el sentimiento resultante en este hábito innato.

Tomás de Aquino distingue entre *naturaleza y persona* humana¹⁶. A la *naturaleza* humana se puede llamar *vida recibida*. Se trata de la herencia biológica que debemos a nuestros padres (el código genético), que se despliega a lo largo de la vida temporal, y que logramos perfeccionar hasta cierto punto, o sea, en la medida en que lo permite el soporte orgánico de las facultades sensibles. La naturaleza humana se distingue realmente de la *persona* humana (cada quién), que con el paso del tiempo sacará partido en una u otra dirección a esa dotación natural. Y se distingue realmente también de ese partido perfectivo, al que se puede denominar con propiedad *esencia* humana, pues *esencia* denota perfección.

La naturaleza humana ofrece nativamente unas propiedades distintas del resto de las naturalezas de los animales superiores (y de los demás seres), que Tomás de Aquino pone de relieve, y que se caracterizan, en suma, –como han observado diversos antropólogos¹⁷–, por la *apertura*, es decir, por la falta de determinación o especialización en una única dirección de sus componentes: funciones vegetativas, movimientos, sentidos externos e internos, apetitos sensitivos, sentimientos sensibles, etc. La razón de esta apertura sensible estriba en que la naturaleza humana está configurada para corresponderse con la *libertad* del espíritu humano –con el alma humana dice Tomás–, radicalidad de la que carecen los demás seres.

De lo que precede se deduce que la belleza de la naturaleza corpórea humana no puede ser sino superior a la que ofrece el resto de seres de la realidad

¹⁵ La belleza de la *naturaleza humana* es la perfección y armonía de las potencias sensibles. La belleza de la *esencia humana* es la perfección y armonía de las facultades espirituales, inteligencia y voluntad, que se logra, respectivamente, mediante la adquisición de los *hábitos* y las *virtudes*.

¹⁶ “Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura”, *S. Theol.*, I, q. 29, a. 3 co; “hoc autem nomen personae non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tale naturae”, *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co. Cfr. al respecto: LOMBO, J.A., *La persona en Tomás de Aquino*, Roma, Apolinare Studi, 2001.

¹⁷ Cfr. GELHEN, A., *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980.

física, pues se identifica con un *bien* superior al de esas otras naturalezas, el bien de la naturaleza humana, y depende de una *verdad* cognoscitiva superior a la que conoce aquellas otras naturalezas. ¿De qué verdad depende? Esta cuestión equivale a preguntar con qué nivel cognoscitivo se conoce el carácter distintivo de la naturaleza corpórea humana y el de sus propiedades.

Es claro que muchas facetas de la naturaleza humana las conocemos por medio de los sentidos, pues éstas son sensibles. También por la razón pensamos en otras facetas de la naturaleza humana, pues de lo contrario, la medicina, por ejemplo, no sería ciencia. Pero la razón procede objetivando, es decir, conoce a partir de la abstracción, y lo propio de este nivel cognoscitivo es la unicidad, es decir, si se conoce un abstracto con un acto, no se puede conocer otro a la vez y con el mismo acto. De modo que el conocimiento de la armonía de las diversas facetas de la naturaleza humana es problemático para el conocer abstractivo. Además, realidades innegables como, por ejemplo, el dolor físico o moral, no se conocen al abstraer, porque esos dolores no son universales, sino muy concretos en cada quién.

Existen también realidades en la naturaleza humana que no se pueden abstraer, a saber, las *potencias* o *facultades* sensibles, porque éstas no se reducen a sus órganos, sino que son como un *sobrante formal*, o un *plus* de la vida que se observa en el órgano. En efecto, si bien los actos de los sentidos externos no son materiales (i.e., el acto de ver no se ve), con todo, se conocen por medio del sensorio común o percepción sensible. Pero las facultades sensibles (sentidos externos e internos) no se conocen sensiblemente por ninguna facultad. De manera que, a falta de conocimiento sensible previo, no cabe abstracción ninguna de ellas. Así, el conocimiento del estado de nuestras facultades sensibles no se alcanza ni sensiblemente, ni por la razón, pues ésta cuenta con el límite de la abstracción; sino a nivel superior, a saber, a un nivel cognoscitivo humano que enlaza la naturaleza humana a la persona humana. Considero que este nivel cognoscitivo es la *sindéresis*.

En síntesis, en este apartado se han formulado dos tesis: a) la naturaleza humana dispone de una belleza peculiar, superior al resto de la realidad física; y b) el estado o disposición de las potencias de la naturaleza humana se alcanza por medio de la *sindéresis*. Aunemos ahora ambas tesis con aquella otra formulada más arriba, a

saber: c) la belleza se corresponde con los afectos, es decir, con la redundancia que provocan en las facultades o hábitos los distintos actos de conocer, si esos actos son apropiados al estado de las facultades o hábitos. De la unión de esas tres tesis cabe concluir que el conocimiento de la belleza armónica de la naturaleza humana dependerá de la redundancia en la *sindéresis* de los actos de conocer propios de este hábito. Dicha redundancia es un sentimiento, a saber: la *suavidad*.

La suavidad denota que la *sindéresis* no cuenta con trabas al activar, conocer, la naturaleza humana. Señala que el estado de las diversas facultades está en buenas condiciones y se puede sacar partido apropiado de ellas. Indica que las diversas potencias se vinculan entre sí según una armonía, es decir, que las inferiores sirven a las superiores y que éstas favorecen a las inferiores. En suma, la suavidad es el reflujo positivo en la *sindéresis* de su fácil y correcta activación, conocimiento, de las diversas facultades, tanto las inorgánicas (inteligencia y voluntad), como las orgánicas.

5. La belleza de la esencia humana

Las facultades humanas más perfectibles son aquellas que carecen de base orgánica, a saber, la *inteligencia* y la *voluntad*. Según Tomás de Aquino, éstas se perfeccionan progresivamente por medio de los *hábitos* y las *virtudes*¹⁸. Si esas potencias se perfeccionan, ya no están en estado natural. Cuando se perfeccionan se puede decir que esas facultades constituyen parte de la *esencia* humana, puesto que, como se ha indicado, *esencia* denota perfección. Perfección también denota belleza. Por eso Tomás de Aquino atribuye la belleza a ambas facultades cuando éstas han adquirido hábitos y virtudes¹⁹.

¹⁸ Cfr. mi trabajo: *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

¹⁹ “Virtus animae est pulchritudo eius”, *In Sym Apos.*, 4; “quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae”, *S. Theol.*, II-II ps., q. 142, a. 4, co; “honestas est quaedam spiritualis pulchritudo”, *S. Theol.*, II-II ps., q. 145, a. 4, co; “pulchritudo honestitatis consistit ut homo non carnem spiritui sed spiritum praeferat carni”, *Super ad Rom.*, lec. 13, ca. 3. Cfr. también: *S. Theol.*, II-II ps., q. 152, a. 5, co. Cfr. CHERESO, C., *The virtue of Honor and Beauty according to st. Thomas Aquinas. An Analysis of Moral Beauty*, River Forest (Illinois), the Aquinas Library, 1960; O’NEIL, C.J., “The Notion of Beauty in The Ethics of st. Thomas”, *The New Scholasticism*, 14 (1940) 340-387; RAMOS, A., “Moral Beauty and Affective Knowledge in Aquinas”, *Acta Philosophica*, 13/2 (2004) 321-337.

Los hábitos y las virtudes son, por así decir, los estados de ánimo positivos de ambas facultades, pues éstos son lo último de la potencia²⁰, lo que la activa. Los vicios, en cambio, son sus estados de ánimo negativos. La belleza esencial de las facultades superiores humanas ofrece, pues, dos vertientes: la racional y la volitiva. Tenemos *conocimiento afectivo* de los hábitos de la inteligencia, y también de las virtudes de la voluntad. Si no se tienen en cuenta los niveles de belleza que pueden proporcionar la inteligencia y la voluntad humanas, y el hombre se ciñe en exclusiva a los niveles de belleza inferiores, aparece el *esteticismo*, que con tanto ahínco criticó Kierkegaard²¹.

A nivel racional, la belleza de ciertas ideas, teoremas matemáticos, inventos de la razón práctica, descubrimientos científicos, concepciones de lo real²², incluso juegos como el ajedrez, etc., se conocerá mediante el poso que dejen en cada una de las vías operativas de la inteligencia los respectivos actos de pensar que permiten conocer esas ideas, teoremas, etc.²³ La redundancia de los actos de conocer en la razón conforma los *hábitos*. La razón humana activada se conoce mediante la *sindéresis*. Y la belleza de la razón activada, mediante el sentimiento resultante del buen ejercicio de la *sindéresis*, que se puede llamar *suavidad*.

Las virtudes de la voluntad implican más a la persona que los hábitos de la inteligencia, porque están más respaldadas por ella. En efecto, alguien sólo quiere cuando quiere querer. En cambio, no piensa o descubre verdades sólo cuando impulsa su pensar, sino a veces cuando no quiere. Por eso se puede decir, que las

²⁰ Cfr. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3, co. Cfr. también: *Q. D. De Virt.*, q. 1, a. 1, co; *S. Theol.*, I-II ps., q. 56, a. 1, sc; II-II ps., q. 129, a. 2, co; Esta doctrina está recogida del libro I *De Caelo et Mundo* de Aristóteles. Cfr. respecto de este tema mi trabajo: “*Las virtudes intelectuales: naturaleza de los hábitos y virtudes según Tomás de Aquino*”, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

²¹ Cfr. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Albor, 1998.

²² Guillermo de Tocco narra la anécdota de que Tomás de Aquino, paseando un día por París acompañado de un colega, éste, admirado la belleza de la ciudad, preguntó a Sto. Tomás si le gustaba París, a lo que el de Aquino respondió que prefería más las obras del Crisóstomo que estaba deseando tener, que el paisaje urbano del París del s. XIII.

²³ ¿No hay belleza, por ejemplo, en la matemática? ¿Y en una buena conferencia sobre un tema de ciencia? ¿O en la lectura de un buen libro sobre medicina, historia, literatura, etc., no se disfruta más que viendo un paisaje, por ejemplo? ¿Seguro que la razón no puede aventajar en la captación de la belleza de esos temas, pongamos por caso, a la de la vista en la observación de un cuadro? ¿No hay más belleza, por ejemplo, en el invento de un transbordador espacial, que en una escultura? Seguramente, porque su elaboración es más difícil y supone armonizar más piezas diversas y un cúmulo de inventos.

virtudes son más personales que los hábitos. En este sentido, la belleza de las virtudes será superior a la de los hábitos adquiridos de la razón²⁴.

Con todo, el estado de la voluntad, y también el de la inteligencia no se conocen por ellas mismas, sino, como se indica, por el *hábito innato de la sindéresis*²⁵. En efecto, según Tomás de Aquino, este hábito innato, a distinción de la inteligencia y de la voluntad, puede captar la belleza de una vida moral, aún en el caso de que no se tengan las virtudes pertinentes²⁶. Precisamente por eso, se puede querer adquirirlas si no se tienen, o erradicar errores y vicios, si éstos se poseen. Por aquí podríamos adentrarnos en la correlación entre lo bueno y lo bello, de tanta raigambre platónica²⁷, presente también en nuestra sociedad²⁸.

Tenemos conocimiento afectivo de las virtudes llamadas cardinales: *templanza, fortaleza, justicia y amistad*, sobre todo, cuando las vivimos o practicamos. Es un conocimiento *experiencial*. Es claro, por ejemplo, que en la amistad experimentamos un conocimiento afectivo. También es claro que el conocer afectivo de la amistad es más intenso que el de las demás virtudes, porque éste se refiere a personas y aquéllos a cosas, y las personas son más reales, más buenas y más bellas, que las cosas. Vemos a nuestros amigos –al decir de Aristóteles– como *otro yo*, y eso nos afecta en sentido positivo. También es claro que ese conocer afectivo es variable según las personas, pues unos viven más intensamente la amistad que otros; y también varía en cada quién, pues el conocer afectivo de la amistad no tiene la misma intensidad cuando estamos regocijándonos con los amigos que cuando estamos separados de ellos y pensando en otra cosa.

Los niveles de belleza de las facultades superiores constituyen la belleza propia de la *esencia* humana. Pero esta belleza la capta la *sindéresis*, un hábito que la

²⁴ ¿No hay belleza en una vida vivida según la virtud? La belleza de una vida virtuosa se descubrirá al notar el reflujo de los actos virtuosos sobre la voluntad. Pertenecce al conocimiento experiencial que en la vida virtuosa hay mucha armonía y se capta una belleza muy especial.

²⁵ Cfr. mi trabajo: “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), 321-333.

²⁶ “Amor castitatis potest delectare non solum eum qui castitatem habet, sed etiam eum qui virtute castitatis caret, in quantum per rationem naturalem (es decir, por la sindéresis) homo iudicat bonum virtutis, et diligit ipsum et delectatur in eo, etiam si virtutem non habeat”, *Q.D. De Malo*, q. 15, a. 2, ad 5.

²⁷ Es la noción de *kalokagathía*. La identificación entre lo bueno y lo bello le llega Tomás de Aquino a través del Pseudo Dionisio. Cfr. *De Div. Nom*, 4, 7 (704 A).

tradicción medieval denomina *innato*, y que se puede considerar como el ápice de la *esencia* humana, porque no es la persona humana (acto de ser), sino la mirada de ésta sobre la naturaleza humana. Por tanto, la belleza esencial humana se capta por la redundancia de los actos de conocer de la *sindéresis* en este hábito. El sentimiento propio de este hábito lo hemos llamado *suavidad*. En efecto, éste aparece cuando se capta la *armonía* de las facultades de la naturaleza humana²⁹, así como la armonía de los diversos niveles de la razón y de la voluntad en su crecimiento armónico, no descompensado. Esa armonía, muy superior a la de un edificio arquitectónico, por ejemplo, es indicio, sin duda, de belleza, y la capta exclusivamente éste hábito. El afecto de la *sindéresis* es suave cuando este hábito ilumina, activa, sin trabas los distintos hábitos de la inteligencia, y suscita sin impedimentos las distintas virtudes en la voluntad. Si falta esa suavidad, aparece el sentimiento negativo contrario a ella, que es la *turbación*. La turbación en la *sindéresis* deriva de notar la falta de armonía, de belleza, en la razón y en la voluntad, las ignorancias y errores en la primera y los vicios en la segunda³⁰.

Con todo, la *sindéresis* no es lo superior en la criatura humana. Por encima de ella existen otros hábitos cognoscitivos humanos, a los que la tradición medieval también denomina *innatos*³¹ y, superior a ellos es, sin duda, el *acto de ser personal*, que también es cognoscente, pues si no es cada quién el que, en definitiva, conoce, en rigor, no conoce. Por tanto, no podría ser responsable. A este conocer a nivel de acto de ser la tradición aristotélica medieval lo denomina *entendimiento agente*. En consecuencia, los sentimientos derivados de la captación de la belleza en los niveles

²⁸ En efecto, algunas personas virtuosas suelen juzgar de *fea* alguna acción moralmente *mala*.

²⁹ A este tipo de belleza aludía Kant en su *Crítica del juicio*.

³⁰ Suele decirse que la belleza es un *propio* de la mujer, porque ésta presenta un atractivo físico superior al del varón; también porque la mujer capta más la belleza física. Eso es correcto, pero hay que añadir que la belleza, y no sólo *física* sino también la de la *esencia humana*, es más propia de la mujer que del varón, porque la *sindéresis* en la mujer arropa y protege más su naturaleza (también las facultades espirituales de la inteligencia y de la voluntad) que el varón. Eso es así porque la *sindéresis* en la mujer está más unida a la naturaleza femenina que la *sindéresis* del varón a la naturaleza masculina, a la que deja más libre. A más unión, más posibilidad de activar de modo suave, porque la fuente de la armonía de la esencia humana es la *sindéresis*.

³¹ Se trata del *hábito de los primeros principios* y del *hábito de sabiduría*.

de esos hábitos innatos y del acto de ser personal humano serán superiores al de la sindéresis³².

6. La belleza de los actos de ser extramentales

Atendamos ahora al nivel afectivo que capta la belleza de los *actos de ser reales*. Los actos de ser extramentales³³ se advierten por medio del hábito de los primeros principios. Por tanto, a la belleza propia de esos actos de ser corresponde el sentimiento resultante en dicho hábito innato tras la advertencia de sus temas³⁴.

Los actos de ser extramentales son los temas más propios de la *metafísica*. Estos son el acto de ser creado y el acto de ser divino. El primero mantiene una dependencia ineludible respecto del segundo. A esta belleza se puede llamar *trascendental metafísica*, porque deriva del conocimiento del *hábito de los primeros principios*³⁵, cuyos temas son la sencillez del acto de ser del universo físico, la simplicidad del acto de ser divino, y la vinculación entre ambos, es decir, el esplendor y magnanimidad de la creación. El sentimiento resultante en el hábito de los primeros principios cuando éste advierte esos principios y centra la atención en ellos es la *serenidad*, porque el hombre que advierte la realidad principial, aunque le quede mucho más por conocer que lo que de momento conoce de ella, se siente tranquilo, pues nota que el fundamento siempre asiste y no puede faltar. La tranquilidad de ánimo nos manifiesta la belleza de realidad fundante.

Dicho hábito no acaba de conocer enteramente los primeros principios reales extramentales, porque éstos son muy superiores ontológicamente a él. En efecto, conocer a Dios como primer principio de *identidad*³⁶ –el *ser simple* como lo llama Tomás de Aquino³⁷ –, es conocerlo como Origen³⁸ –*fons et origo*, como decían

³² Como esos hábitos y acto de ser personal no dicen relación directa a la *naturaleza* y *esencia* humana, la belleza que ellos permiten conocer no dependerá de la distinción tipológica (natural y esencial) entre mujer–varón.

³³ Los *actos de ser reales extramentales* son el *acto de ser divino* y el *acto de ser del cosmos*. El segundo depende del primero. Por eso Tomás de Aquino advierte que “esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino”, *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad. 1.

³⁴ Cfr. RAMOS, A., “Beauty and the Perfection of Being”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Supplement, 71 (1997), 255-268; GROSS, R. *L'être et la beauté chez Jacques Maritain*, Fribourg, Ed. Universitaires Fribourg, 2001.

³⁵ Cfr. mi trabajo: “El carácter distintivo del hábito de los primeros principios”, *Tópicos*, 26 (2004), 153-176.

³⁶ Cfr. *S. Theol.*, I ps., q. 28, a. 1, ad 1.

³⁷ *Cr. S. Theol.*, I ps., q. 3, a. 4, co;

los santos Padres—. Pero el Origen se caracteriza precisamente porque nuestro conocer no puede abarcarlo, ya que viene después de él, es decir, es originado. Cuando intentamos alcanzar el Origen, éste se nos escapa o retrotrae. Asimismo, conocer el acto de ser del cosmos, originado por el Origen, desborda la capacidad cognoscitiva del hábito de los primeros principios, porque éste hábito, obviamente, no es un acto de ser.

A pesar de ello, el modo correcto de advertir el Origen y lo originado por él (crear es *donatio essendi*³⁹) da como fruto el sentimiento de *serenidad*. El sentimiento contrario a la serenidad es *falsa paz* del que no quiere advertir los primeros principios; en una palabra, la *falsa tranquilidad*, tan propia del agnóstico, o la no menos propia *inquietud* del ateo⁴⁰.

Si la belleza coincide con el bien, *sunt idem in re*, con todo, la belleza como *trascendental metafísico* no se conoce al mismo nivel que el del bien trascendental. En efecto, el del bien es el nivel de la sindéresis⁴¹. Pero la belleza no se capta directamente con la luz de la sindéresis que, al notar la apertura de la voluntad al bien irrestricto, conoce el bien como trascendental, sino, como se ha indicado, por la redundancia en el hábito de los primeros principios de su advertencia de los actos de ser reales extramentales.

No encapotar la apertura del hábito de los primeros principios a los primeros principios reales extramentales da como fruto la *serenidad*, porque el fundamento siempre funda. A este nivel se descubre la belleza de los temas metafísicos. Con todo, la belleza de los actos de ser reales extramentales no es la belleza superior. Por

³⁸ “Ipse (Deus) est finis et origo prima nostri esse”, *In III Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3, ac. 1, co. “(Deus) est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus”, *S.C. Gentes*, l. I, cap. 1, n.5, “prima autem origo bonitatis Deus est”, *S. Theol.*, I ps., q. 21, a. 3, co; “omnium radix et origo in Deo una est”, *Com. Theol.*, l. I, cap. 74 co.

³⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei*, q. 3. *La creación*. Introducción, traducción y notas de A.L. González y E. Moros, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 128, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

⁴⁰ Recuérdese, por ejemplo, que en el existencialismo acristiano o ateo los protagonistas de esta corriente de pensamiento, lejos de advertir a Dios, recelan insistentemente de la *nada* y, consecuentemente, manifiestan en su obra un constante *desasosiego* por el peligro de perder la existencia y sumirse en ese vacío nihilista.

⁴¹ Cfr. mi trabajo: “El método cognoscitivo de los trascendentales”, *Panorama de la investigación contemporánea en Tomás de Aquino*, XLIII Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 2005 (en prensa).

encima de ella existe otra, que es la *belleza personal*, es decir, la propia de los actos de ser que son *personales*, y esa perfección también es *trascendental*.

7. La belleza del acto de ser personal humano

Consideremos a continuación el nivel afectivo que capta la belleza del *acto de ser personal humano*. El acto de ser personal humano es alcanzado por el hábito de sabiduría⁴². La belleza propia del acto de ser personal humano, en estado natural o en estado elevado por Dios, se corresponde con el sentimiento propio de ese hábito innato.

A esta belleza se la puede denominar *trascendental personal*, porque es la que deriva de alcanzar el acto de ser *personal humano*. Se distingue de la belleza metafísica porque los actos de ser que advierte el hábito de los primeros principios son necesarios, mientras que el que alcanza el hábito de sabiduría, el personal, es *libre*⁴³. Con todo, lo que este hábito alcanza es el acto de ser personal humano, no la belleza de ese acto de ser. Esta belleza se conoce por medio de la redundancia que queda en el hábito de sabiduría al alcanzar éste a conocer su tema propio: la intimidad personal. Esa redundancia conforma un sentimiento peculiar en dicho hábito que se puede describir como el fruto *sabroso* de su apropiado conocer⁴⁴.

El hombre no es simple (como Dios), sino un cúmulo de dualidades, también en su intimidad personal⁴⁵. En nuestra intimidad no todo vale lo mismo ni está en el mismo plano. Por ejemplo, la *libertad* es neurálgica en la persona, pues no se trata sólo de que *tengamos* libertad (por ejemplo, libertad de elección en la voluntad), sino de que *somos* libres; cada uno es una libertad distinta. También el *amor* personal es una realidad que nos coge de lleno, pues no es algo que *tengamos*, sino que *somos*, hasta el punto de que uno vale según la medida de su amor personal.

⁴² Cfr. mi trabajo: "El conocer más humano y su tema. *Sapientia est de divinis* según Tomás de Aquino", Actas del Congreso Internacional *Christian Humanism in The Thirt Millenium. The Perspective of Tomas Aquinas*, Roma, 21-25 sep. 2003, vol. I, 690-701. Cfr. asimismo: "El origen y el lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, XCVI (2004) 1, 51-64. Recientemente se ha intentado la conexión entre la sabiduría y la belleza. Cfr. DELFINO, R.A., *The Beauty of Wisdom*, New York, Rodopi, 2003.

⁴³ Cfr. mi trabajo: "El hábito de sabiduría según Leonardo Polo", *Studia Poliana*, 3 (2001), 73-102.

⁴⁴ Recuérdese que Tomás de Aquino explica nominalmente el hábito de sabiduría así: "et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia", *S. Theol.*, I, q. 43 a. 5 ad 2.

Pero la libertad personal no equivale al amor personal. Efectivamente, si comparamos la libertad personal con el amor personal, aunque no se pueden dar separadamente (un amor sin libertad no es personal, y una libertad desamorada tampoco lo es), notamos que la libertad es inferior al amor. Por tanto, vemos que la libertad personal debe subordinarse al amor personal. A su vez, el amor favorece a la libertad, en el sentido de que da razón de ella.

El acto de ser personal humano está conformado por diversos radicales o *trascendentales* personales, también jerárquicos entre sí⁴⁵. En efecto, el hombre es compuesto, y no sólo en su *naturaleza* (sentidos, apetitos, etc.) o en su *esencia* (entendimiento–voluntad, actos–objetos, actos–hábitos, etc.), sino también en su intimidad personal, en su *acto de ser* o, por así decir, a nivel *intratrascendental*. Efectivamente, como no somos Dios sino criaturas, la *identidad* hay que erradicarla de cualquier nivel humano. Por eso, más que de acto, hay que hablar de *co–acto de ser* personal. La pluralidad de facetas es muy humana, y la clave de ordenación de esa pluralidad es –como se ha indicado– su *vinculación dual según jerarquía*, es decir, que el miembro inferior *sirve* al superior, y éste *favorece* al inferior.

La inferior de las dualidades de la intimidad personal humana es la conformada por dos trascendentales personales: la *coexistencia–con* y la *libertad para*; la superior, la formada por otros dos: la del *conocer* personal con al *amar* personal. Alcanzar mediante el hábito de sabiduría el carácter coexistencial de la persona humana redundará en ese hábito, pero en menor medida que si se alcanza la libertad personal. A su vez, alcanzar el *conocer personal* concede al hábito saborear una belleza superior, pero menor que al descubrir que somos un *amar personal*. Lo más bello en el hombre lo otorga el amor personal, que está conformado por tres dimensiones jerárquicamente armonizadas, que de menos a más son: *don*, *dar*, *aceptar*. Lo más alto del amar personal humano es *aceptar*. Si el don o el dar suplantán al aceptar, aparece la desarmonía en el amar personal humano, y con ella la falta de belleza en lo más íntimo de la persona. De manera que por encima de la

⁴⁵ Cfr. PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001.

⁴⁶ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental, I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003.

díada platónica *bello–bueno* hay que decir que en nuestra intimidad se da otra de rango superior: la de *sabroso–amor*.

El hábito de sabiduría permite alcanzar las dualidades propias de la intimidad humana. Al emplearse en conocer la intimidad humana le adviene al hábito un sentimiento propio: lo *sabroso* de ese conocer, que se corresponde con la belleza íntima de la persona. En cambio, el sentimiento contrario que adviene al hábito al no poder conocer éste la intimidad personal humana se puede describir como *torpor*. En ese caso no se capta la belleza personal, sino la fealdad personal. Ese estado es resultado de no buscar el sentido personal, porque se renuncia libre y personalmente a éste y, consecuentemente, a su belleza. La incapacidad de adentrarse cognoscitivamente en la propia intimidad provoca hastío respecto de la búsqueda del sentido personal, y con ello, abandono de la altura cognoscitiva personal y decaimiento de la inspiración para polarizarse en conocimientos inferiores que atienden a realidades menores. Esta actitud personal no suele estar privada de culpa moral, es decir, de un desarreglo en las virtudes morales, en especial, en la amistad que, de ser entrega personal, pasa a entenderse y vivirse como subordinada a intereses prácticos, políticos, sociales, económicos, etc.

8. La belleza personal divina

Fijémonos, por último, en el conocimiento afectivo que capta la belleza del *acto de ser personal divino*. El acto de ser divino es alcanzado por el intelecto agente humano, nuestra instancia cognoscitiva más alta. El intelecto agente equivale al *conocer personal*⁴⁷, que es coactivo, como se ha dicho, con la coexistencia personal, la libertad y el amor personales. Al alcanzar el intelecto agente a Dios como persona, se produce una redundancia en el propio intelecto y, como éste forma el *co–acto* de ser personal junto con los demás, también en ellos se dan redundancias, a las que podemos llamar con propiedad *afectos del espíritu*. Estos afectos son los que se corresponden con la belleza divina⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. mi trabajo: *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163; Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

⁴⁸ Se nota con relativa facilidad que la belleza sensible es camino hacia Dios. Cfr. SCHMIDT ANDRADE, C.E., “La belleza como camino hacia Dios (Santo Tomás de Aquino)”, *Sapientia*, 49 (1994) 217-228. Sin embargo, no se

Las diversas perfecciones íntimas que conforman el *co-acto* de ser personal humano están abiertas a Dios, porque ninguna de ellas encuentra la entera razón de sí en ella misma o en las demás. De modo que del sentido completo de cada una de ellas debe responder únicamente el creador. Esto indica que esas dimensiones de la intimidad humana se *dualizan* con Dios. Por eso, sin Dios, la intimidad personal no alcanza su sentido completo. Ahora bien, con el Dios con el que se dualizan esas dimensiones *intrapersonales* no es un Dios como Origen, es decir, como Acto Puro o simple (que no se capta como personal), sino un Dios que es *personal*, puesto que esas dimensiones son personales.

A cada uno de los trascendentales personales sigue en ellos un *sentimiento espiritual positivo*, si cada uno de esos radicales se vincula con el Dios personal. A la coexistencia—con sucede la *alegría*; a la libertad—para sigue la *esperanza*; al conocer personal, la *confianza* personal, y al amar personal, el *gozo*, la *paz*, etc.⁴⁹. Por el contrario, si los trascendentales personales se retrotraen de su vinculación con el ser personal divino, surge en cada uno de ellos un *sentimiento negativo del espíritu*. A la falta de coexistencia con Dios, la *tristeza*; a la ausencia de destinación de la libertad personal a Dios, la *desesperación*; a la ausencia de búsqueda cognoscitiva personal, la *desconfianza*, y a la ausencia de amar, siguen —de acuerdo con la intensidad de la falta de correspondencia amorosa y de acuerdo también con las dimensiones del amar personal—, el *odio*, el desprecio, el rechazo, la soberbia, etc.

Uno de los trascendentales personales es, como queda indicado, el *conocer personal*, al que la tradición aristotélica denomina *entendimiento agente*, la última pieza del conocimiento humano según Aristóteles y Tomás de Aquino⁵⁰. Pues bien, si el intelecto agente está nativamente abierto a Dios, en la medida en que ese acto busque cognoscitivamente el ser personal divino, tendrá en sí una refluencia positiva, es decir, un *afecto espiritual* que se corresponde con la belleza divina. Ese sentimiento del espíritu se puede llamar *confianza personal*. Si el intelecto agente es

capta con tanta facilidad que la belleza divina se corresponde con los sentimientos del espíritu, porque tal belleza sólo se capta mediante el trato personal con Dios, no por el estudio.

⁴⁹ Cfr. mi trabajo: “Los afectos del espíritu: una propuesta de ampliación del planteamiento clásico”, *Aquinas* (en prensa).

cognoscitivo, y lo es respecto del Dios personal, se puede sostener, por tanto, la tesis de que la belleza personal divina se nota por el estado de confianza personal que tiene el conocer personal humano con Dios. Además, si el intelecto agente es elevado por el mismo Dios a conocerle más a éste según la virtud sobrenatural de la *fe* o por la luz de la *gloria*, el estado de confianza del intelecto personal humano se transformará en *seguridad*, y ese sentimiento se corresponderá con la belleza del Dios que se revela en esa elevación, a saber, la belleza del Dios intratrinitario.

El sentimiento contrario que afecta al intelecto agente cuando éste no busca al Dios personal se puede llamar, con palabras de Tomás de Aquino, *acedia*⁵¹. La *acedia* deprime el espíritu (*accidia deprimit animum*), en concreto, el conocer personal del espíritu humano. La *acedia*, según Tomás de Aquino, es la tristeza respecto del bien espiritual divino⁵², aunque más propiamente habría que decir que es la tristeza respecto de no captar la belleza divina. En ese estado la persona se siente incapaz de alcanzar a conocer a Dios y corresponderse personalmente con él. Recuérdese que la crisis del *nominalismo* en el s. XIV estuvo provocada por el encapotamiento de este conocimiento y el consecuente *sopor* que ello produjo en el espíritu de los pensadores, pues al oscurecerse la luz del ser personal humano se dejó de pensar en la propia intimidad y, como ésta está nativamente abierta a Dios, en consecuencia, se pasó a sospechar que Dios era inaccesible al conocimiento *personal* humano. El panorama filosófico actual (y también cierta parte de la población mundial) no está exento de esa actitud nominalista. El remedio que Tomás de Aquino propone contra la tristeza que provoca la *acedia* es la *penitencia*⁵³, porque el penitente se enfrenta a su tristeza con esperanza, se entristece a causa del mal y lo hace según Dios⁵⁴.

⁵⁰ Cfr. mi trabajo: “El intelecto agente según Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 105-124.

⁵¹ Cfr. *Postilla in I ad Corinthios*, cp. 9, lc. 3. *Sermones pro dominicis*, ps. 1, n. 37.

⁵² Cfr. *Q.D. de Malo*, qu. 11, ar. 4, co.

⁵³ Cfr. *In III Sent.*, ds. 26, qu. 1, ar. 5, ra. 5.

⁵⁴ Cfr. *Super II ad Cor.*, cp. 7, lc. 3.

En suma, la belleza convoca, reúne a cualquier nivel. En lo *categorial*, se capta como la armonía de los accidentes. En la *esencia* del universo, como armonía del orden de la concausalidad cuádruple. En la *esencia humana*, como armonía de las facultades, y como éstas son abiertas al mundo y a los demás hombres, se notan como armónicos la convivencia humana y el trato con el mundo. A nivel *trascendental metafísico*, se capta como la armonía de los primeros principios. A nivel de *acto de ser personal* se descubre como armonía entre los trascendentales personales, y como éstos están abiertos coexistencialmente a las demás personas y a Dios, la belleza personal convoca a las demás personas y a Dios. En este sentido se puede decir que en nuestra sociedad “padecemos un gran déficit de belleza. La belleza no es ornamental, sino central; la belleza es nada menos que esto: la capacidad de congregar”⁵⁵.

9. Conclusiones

La belleza, que se identifica con el bien real y que añade una relación al conocimiento humano, se corresponde con el conocimiento afectivo. Los *niveles de belleza y de su conocimiento afectivo* son:

1) La *belleza categorial* es la que existe en las realidades intramundanas. Se identifica con el bien que existe en los *accidentes* de la realidad física. Depende de la verdad conocida por los sentidos. Se corresponde con un conocimiento afectivo que reside en las facultades sensibles: las *emociones*, que son las redundancias *positivas* que provocan en las facultades sensibles (con soporte orgánico) sus propios actos de conocer. Esas *afecciones* o emociones son lo que la tradición medieval denomina *pasiones* positivas.

2) La *belleza esencial cósmica* deriva de nuestro conocimiento *racional* de la esencia del universo conformada por la concausalidad cuádruple. Redunda en la inteligencia a modo de *sentimientos* de esta potencia.

3) La *belleza esencial humana* es la que se corresponde con el desarrollo de la inteligencia humana con hábitos adquiridos; se conoce por medio de la *sindéresis*, y redunda en ella por medio del sentimiento de *suavidad*.

⁵⁵ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996, 75.

4) La *belleza trascendental* es la que existe en los *actos de ser* reales extramentales; se corresponde con la redundancia positiva del ejercicio del *hábito de los primeros principios*; esa redundancia es el sentimiento de *tranquilidad*.

5) La *belleza personal humana* es la que existe en los *co-actos* de ser que conforman la intimidad humana; se corresponde con la redundancia afectiva del ejercicio del *hábito de sabiduría*; esa redundancia en dicho hábito es un sentimiento *sabroso*.

6) La *belleza personal divina* es la que se descubre en el Dios personal por medio del acto de ser personal humano como ser cognoscente (*intellectus agens*), y redunda en éste *co-acto* (y en los demás) mediante los *afectos del espíritu*.

En síntesis, la *belleza es reunitiva* y, si es personal, convocadora, no provocadora.