

TOMÁS MELENDO GRANADOS

ESBOZO DE UNA METAFÍSICA
DE LA BELLEZA

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 96: Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza*

© 2000. Tomás Melendo Granados

Imagen de portada: *The Human Condition* R. F. G. Magritte (1933)

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

*A Chantal Maillard, con reconocimiento y en
amistoso desacuerdo teórico.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I: LA CARACTERIZACIÓN DEL ACTO DE SER	11
CAPÍTULO II: LA EXPANSIÓN PERFECTIVA DEL ENTE EN EL TRASCENDENTAL <i>PULCHRUM</i>	31
1. A vueltas con los trascendentales	31
2. Proporción, perfección, claridad: interpretación metafísica	39
3. Comprobación «experimental»	54
EPÍLOGO BREVE: EL DESVELAMIENTO DE LA COMPOSICIÓN REAL DE ESENCIA Y SER A TRAVÉS DE LA BELLEZA	59

*«Es difícil juzgar la belleza: la belleza
es un enigma»*

(Fedor Dostoiewsky, *El idiota*)

INTRODUCCIÓN

Un tratamiento adecuado de lo bello se articularía al menos en torno a estos tres ejes fundamentales: a) el esclarecimiento lo más determinado posible de lo que *es* la belleza; b) la doctrina en torno a la *captación humana* de lo bello, tanto natural como artificial; y c) el análisis del modo en que el hombre es capaz de *crear* lo hermoso.

Las páginas que siguen se sitúan, como indica el título, alrededor del primer gozne, y no pretenden en absoluto agotar sus posibilidades. Pienso, en efecto, que, en el afán de dilucidar qué es lo bello, cabe un examen fenomenológico de la belleza, como también uno antropológico, cuanto, en fin, el análisis propiamente metafísico. Es sólo este último extremo, y en algunos de sus rasgos esenciales, lo que plantearé en el siguiente estudio.

En concreto, nuestro ensayo pretende escrutar metafísicamente la naturaleza íntima de la belleza relacionando esta indagación con la del crecimiento expansivo de la noción o hábito de ente. Hace ya algunos lustros, afirmaba un filósofo español: la «singular dificultad para aprehender y expresar conceptualmente [...] la belleza, proviene, a mi juicio, de su desvinculación del ser»¹. Y añadía: «Toda investigación en torno al problema estético, incluso la investigación psicológica y artística, gira en torno a la plenitud de ser y queda, así, metafísicamente vinculada»². A lo que agrega, más cerca de nosotros en el tiempo, otro pensador: «para que un estudio sobre la belleza cumpla su objetivo debe llegar hasta los fundamentos que la belleza tiene en los elementos constitutivos de la realidad»³.

¹ E. FRUTOS, «Vinculación metafísica del problema estético», en *Revista de ideas estéticas*, 1944, 67.

² *Ibidem*, 69.

³ A. RUIZ RETEGUI, *Pulchrum. Reflexiones sobre la Belleza desde la Antropología cristiana*, Rialp, Madrid 1998, 14.

En lo esencial, comparto las opiniones expresadas en estas líneas. Y, de hecho, las coordenadas concretas que adopto en mi escrito constituyen uno de los posibles modos de «vinculación» de la belleza al ser. ¿Cuál? El consistente en intentar responder, de forma jerarquizada, a los interrogantes que expongo: a) ¿Existe de hecho una diversidad, siquiera de matiz, entre el contenido del *ens quod primum cadit in intellectu* y el de aquel otro que da explícito inicio a la filosofía primera y que perdura engrandeciéndose, hasta culminar en el *pulchrum*, en cada una de las inagotables etapas del *iter* metafísico? b) ¿Menoscaba esta supuesta divergencia la substancial identidad del «ámbito cognoscitivo» – la *ratio* o el *habitus entitatis*– que envuelve y posibilita los distintos pasos del estricto proceder intelectual y, por ende, los del ejercicio metafísico genuino? c) ¿Cómo se explica, ontológica y gnoseológicamente, esa identidad-diversidad? d) ¿Cuáles son los principales derroteros por los que se encamina lo que cabría denominar «desarrollo» de la noción de ente, calificada inicialmente por Zubiri como «aprehensión primordial de realidad»?

I

LA CARACTERIZACIÓN DEL ACTO DE SER

Para responder a las tres primeras cuestiones, habría sin duda que apelar a los rasgos propios del ente participado –aquel que ilumina de manera inmediata tanto el conocimiento natural como el propiamente metafísico–, poniendo de relieve, antes que nada, la peculiar fisonomía del principio constitutivo del ente como tal. Con otras palabras, sería necesario esbozar el perfil ontológico del acto de ser, destacando brevemente sus notas fundamentales¹. Intentémoslo.

1) A mi modo de ver, la cualificación más adecuada del ser² es la que, siguiendo la corriente de pensamiento iniciada por Aristóteles con el descubrimiento de la *enérgeia*, lo determina como acto *kath'exojén* o *simpliciter*: acto sin más, acto en plenitud y, por ello, *trascendiéndolos*, acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones del compuesto³.

¿Cómo entender esta afirmación? Recordando, ante todo, que el ser es acto de categoría superior y radicalmente distinta a la de los demás actos, porque no se limita a *actualizar* una potencialidad preexistente (eso es lo que llamaríamos *esse in actu* y lo que

¹ Un estudio detallado de este extremo, con cierta frecuencia desestimado, puede encontrarse en T. MELENDO, *Metafísica de lo concreto*, EIUNSA, Barcelona 1997, c. IV, en especial las páginas 164-181. Algunas de las ideas que lo componen las utilizaremos a continuación.

² Utilizo aquí este término, *no como sinónimo de ente*, sino en su acepción, más técnica, de *esse, actus essendi* o *esse ut actus*. Por tanto, como anticipaba en el texto, para designar a aquel principio intrínseco por el que el ente *es* y *es ente*. Así lo haré a lo largo de todo el ensayo.

³ Es el modo en que, siguiendo a Tomás de Aquino (cfr. entre otras muchas, *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9; *S. Th.* 1, q. 4, a. 1 ad 3; q. 8, a. 1 c), lo conciben o concibieron buena parte de los metafísicos contemporáneos, como C. FABRO, E. GILSON, J. RASSAM, C. CARDONA, L. CLAVELL, A. LLANO, A. L. GONZÁLEZ...

algunos entienden por *existentia*), sino que pone *a radice* esas potencias (de ser), haciéndolas ser y ser acto o potencia en su propio ámbito. En efecto, tanto la materia prima como la forma sustancial nada son sin el ser que las sustenta; y ese ser hace que la forma sustancial sea (y que sea acto esencial) y que sea la materia (y sea potencia de una esencia corpórea). La forma sustancial y, a su través, la materia, extraen *todo* lo que son de la consistencia del ser que las pone: *participan* de él.

Y lo mismo podría decirse, adoptando un enfoque complementario, de las sustancias y el conjunto de sus accidentes. El acto de ser del compuesto hace radicalmente que una y otros sean, y que los accidentes dependan de la sustancia a la que a la par, en el ámbito predicamental, actualizan. Como en Aristóteles, los accidentes remitirían a la sustancia. Pero ahora, unos y otra apelan ulteriormente al acto de ser, en el que y por el que todos ellos son.

Cuanto hay en cualquier ente, desde su forma sustancial hasta el accidente más efímero, no es sino una participación de su acto de ser.

Por eso, recorriendo el camino inverso a partir de los accidentes, elevándonos de acto en acto, podemos columbrar la calidad de ese acto supremo. Permítaseme antes mencionar un ejemplo que, como todos, acerca a la realidad (en cuanto que él es entendido) y aleja de ella (en cuanto, captando el remedo, sin más rectificación, se cree ya comprender aquello a lo que el símil se refiere). Se trata del ámbito del conocimiento humano, considerado jerárquicamente desde la inteligencia, pasando por la cogitativa y los otros sentidos internos, hasta la sensibilidad externa.

Quedémonos sólo, en el hombre, con la sensibilidad interna y externa. Y, de entrada, con los sentidos exteriores y el sentido o sensorio común. En cuanto éste aprehende de manera unitaria y englobante cuanto aisladamente captan los sentidos externos, puede decirse que todos estos *participan* de su poder o virtud. El sensorio común no es el acto que adviene a una sensibilidad externa previa y la hace *actual*, sino que, ontológicamente, cada uno de los sentidos exteriores han de ser considerados como una suerte de «emanación», como una participación –parcial por tanto– del vigor de ese primer sentido interno. En la medida en que somos conscientes de percibir de forma superior y unificada lo que

a la sensibilidad externa no puede sino darse fragmentariamente y con contenido más pobre, advertimos la existencia de una facultad (un cierto acto) que contiene, intensificadas y sublimadas, a las facultades sensitivas externas. Éstas nada serían en ausencia del sentido común que las unifica. Y éste las recoge y las empina hasta un grado más alto e intenso de realidad.

Pero si ahora apelamos muy someramente a la cogitativa, como superior entre los sentidos internos, advertiremos que es capaz de captar algo que ninguna de las otras facultades sensibles aprehende y que podríamos denominar *el valor* (de bien o de mal, en su acepción más amplia) de nuestras percepciones. En la cogitativa, como acto-facultad superior, vienen a resolverse, pues, todo el conjunto íntegro de los sentidos. Y tampoco es ahora la cogitativa una especie de facultad extrínseca que advenga a una sensibilidad de algún modo ya constituida. Más bien es ella la fuente, el acto, participado a su vez de la inteligencia, del que los restantes sentidos internos y externos toman vida.

Algo análogo –semejante-desemejante– sucede con el acto de ser respecto a los demás actos. Semejante, por cuanto el ser es el acto de cualquier acto: no su actualidad o actualización, sino esa plenitud, esa intensificación de la que todos dimanar o participan. Desemejante, porque el ser, de por sí, es perfección de *todas* las perfecciones, acto de *todos* los actos. Este es el punto donde Tomás de Aquino supera a Aristóteles, y el que debemos considerar con cierto cuidado.

En cualquiera de las realidades que configuran nuestro entorno cabe operar la resolución de los actos de menos categoría en los actos más nobles y enjundiosos. Es lo que realizó en su momento Aristóteles, hasta concluir en la forma como acto supremo en la que todo acto se resolvía. Pero la forma era también un acto de por sí limitado, que habría que situar *junto a* las formas de las *ousíai* de otros géneros o especies. El acto supremo, en Aristóteles, decae hasta cierto punto en *forma*. Y cada forma es, por así decir, exterior a las restantes.

El ser, por el contrario, además de contener en sí y de manera más vigorosa la entera virtualidad de cada uno de los entes de los que es acto, es de la misma urdimbre que el ser de las realidades más dispares. De modo que todo cuanto hay en un compuesto es en última instancia *ser modulado* de una forma u otra, una cierta

y concreta configuración del acto de ser. Pero también son *ser-modulado* todas y cada una de las perfecciones de todos y cada uno de los restantes entes que componen el cosmos.

Dicho de otra forma. Si nosotros resolvemos la actualidad de cada uno de los sentidos externos, alcanzamos en primer lugar el sensorio común, del que todos participan; bastante más adelante la estimativa o, en su caso, la cogitativa; y por fin, en este segundo supuesto, la inteligencia de la que el entero ámbito cognoscitivo deriva en el hombre. *Pero no alcanzamos formalmente los dominios de la voluntad*. Para llegar a ella habrá que iniciar un recorrido a partir de los apetitos o, mejor, en el ser humano, de las tendencias sensibles, y después ir elevándose hasta arriba a la tendencia intelectual, que no es el entendimiento, aun cuando esté en íntima conexión con él. Y aunque también existe relación entre tendencias sensibles y sentidos, siguiendo la línea de las tendencias nunca se llega al entendimiento, y siguiendo la de los sentidos jamás se alcanza la voluntad.

Todas remiten, sí, a una misma forma substancial, la humana en el supuesto que nos ocupa. Pero las facultades o potencias resultan externas respecto a la forma substancial, realmente distintas de ella. No puede decirse sin más que la palabra hablada, el correr o la digestión sean *alma humana modalizada*. Cada uno de esos actos lo son de sus potencias o facultades respectivas, realmente distintas de la esencia, mientras que la forma es acto (dentro) de la substancia.

Todo esto permanece en Tomás de Aquino. Pero en él sí puede afirmarse, sin incurrir en equívoco, que la digestión, el correr, la palabra hablada, la inteligencia, la voluntad... o incluso la propia alma son una participación del respectivo acto de ser o, lo que viene a significar lo mismo, que son *ser modelado* de distintas maneras por la mediación de las respectivas potencias (una o más, según la perfección de que se trate).

De acuerdo en que Tomás de Aquino, trascendiendo en este punto a Agustín de Hipona, afirma la distinción real entre los accidentes y su substancia, entre las facultades y la forma sustancial. Y así lo hace, porque es verdad. Sin embargo, frente a una tradición escolástica muy difundida, hay que decir que el acto de ser que pone la substancia es uno para todo el ente; numéricamente idéntico, por tanto, al que instaura o del que participan

cada uno de los accidentes, hasta los más externos. Las esencias respectivas, no. La esencia de cada uno de los accidentes, esencia en sentido derivado, es realmente distinta de la esencia de su sustancia. Pero el ser que da realidad a unas y otra es el mismísimo y único acto de ser de todo el compuesto⁴.

Por eso, justamente, el ente es uno. Y por eso la operación de cualquier hombre es imputable a su sujeto: porque, mediada por la libertad, deriva o dimana de ese único ser que hace que el todo sea. Por el contrario, si admitiéramos un acto de ser para la sustancia y otro distinto para los accidentes, resultaría mucho más difícil fundamentar la responsabilidad humana: puesto que el obrar, en cuanto existente, tendría que recibir su ser en directo de Dios, ya que ninguna criatura puede crear (ocasionalismos), o, en el otro extremo, sería la causa y el origen de su propia esencia (existencialismos). Esto, que podría parecer una simple posibilidad teórica, de hecho ha dado lugar a doctrinas y actitudes prácticas que lo confirman.

* * *

Lo que suelo calificar como reflexión intensiva, y que está en la base de los párrafos que preceden, permite atender a otro rasgo del *actus essendi* que sólo en nuestro conocimiento se distingue de los ya señalados. Para comprenderlo, hemos de apuntar dos extremos. El primero, que, resolviendo las potencias en sus actos, y los inferiores entre éstos en sus respectivos fundamentos, arribamos en cada caso a un acto que lo es en un sentido superior a todos ellos (analogías de las potencias y de los actos). El segundo, que las perfecciones más altas contienen de algún modo, sublimada, la realidad que se encuentra en las menos nobles (algo que ya anticipara, parcialmente, la teoría de las formas-número de Aristóteles).

Aplicado al acto de ser, esto quiere decir lo que sigue: a) Que el *esse* es un acto de categoría superior, y radicalmente distinta, a la de todos los actos inferiores (y, en este sentido, de ningún modo es forma, sino puro acto). b) Que el *actus essendi* engloba en

⁴ «Esse proprium cuiuslibet rei est tantum unum» (TOMÁS DE AQUINO, C. G. I, c. 42).

sí, pero sublimada, toda la perfección de todas y cada una de las formas substanciales y accidentales, estáticas y dinámicas. c) Que por ambos motivos, en el fondo idénticos, el acto de ser, sin agotarse en ella, posee una valencia existencial de la que todas las formas carecen (y a la que en este escrito no vamos a atender).

A la segunda propiedad apela más directamente la denominación del ser como acto *omnímodo*. ¿Qué pretendo señalar con semejante calificativo? Ante todo, la peculiar plenitud del ser, que trasciende todo contenido concreto o toda forma. Si lo consideramos bien, en el universo que nos rodea, todos los demás atributos presentan un determinado contenido: son tal o cual perfección, distinta de las restantes. Incluso los modos superiores de ser, las llamadas perfecciones puras, como el entender y el querer, resultan externos el uno al otro. Ciertamente se relacionan, de modo que en quien exista inteligencia, por tener un alma racional, se da necesariamente voluntad y viceversa. Y además, por lo común, actúan conjuntamente. Pero no son lo mismo. Entre nosotros, entender no es querer ni querer es entender. Y ni uno ni otro son los restantes elementos que componen una criatura racional. Incluso la propia alma de la que entender y querer derivan, a través de sus respectivas facultades, no se identifica ni con éstas ni con sus actos.

El ser, por el contrario, trasciende toda determinación. Es acto omnímodo. Engloba a su manera el conjunto total de las perfecciones que, fragmentadas, se dan en el universo. Pero, para incluirlas a todas no sólo tiene que no identificarse en rigor con ninguna de ellas, sino ser de una índole superior a toda modalización, a todo modo concreto (por eso se puede calificar de trans o supracategorial). Desde esta perspectiva, la calificación de omnímodo, por lo que encierra de dialéctica –todos los modos=negación superadora de los modos–, equivale a decir que el ser se encuentra más allá o por encima de cualquier determinación: pero no como la indeterminación o indefinición absoluta, provocada por el vacío de realidad, sino como la sobredeterminación derivada de la posesión de todos los modos... pero, obviamente, no como modos, sino sólo como acto.

Es patente, y después volveremos sobre ello, que en sentido estricto, cuanto venimos diciendo corresponde sólo al Ser que lo es por sí mismo, sin mezcla alguna de esencia (metafísica) o po-

tencia. Es decir, a Dios. En las criaturas, por el contrario, el ser es participado, al estar recibido en la esencia que él mismo instaure⁵. Esto hace que, por un lado, el ser pierda infinitamente en intensidad; y, por otro, y es el que ahora nos interesa, que resulte a su vez modalizado. Es decir, la primera restricción que introduce la esencia en cualquier ser participado (y ningún ser creado puede darse sin esencia) es la de reducirlo a ser de una realidad concreta, que sólo conserva las perfecciones propias de ese ente particular.

Pero ¡ajo!, porque el ser, así modelado o configurado, *sigue siendo ser*. Es, por ende, a la distancia infinita que implica la participación, un ser *de la misma índole* que el Ser subsistente del que depende en absoluto, y de idéntica condición que los restantes actos de ser que, modulados de manera distinta, se encuentran en lo más íntimo de cada uno de los restantes entes. El ser conserva en sí su natural *omnímodo*, aunque a causa de la esencia que lo contrae se constituya como ser participado. Lo que nosotros conocemos en primer término, coaprehendido con la inicial captación del ente, es un determinado ser participado, limitado y concreto... pero que no cesa de ser *ser*. Y por eso, el conocimiento de los sucesivos entes se incluye dentro del hábito cognoscitivo instaurado en la aprehensión inicial del *primum cognitum*, y da origen a un conocimiento cada vez más hondo, rico y vivo del acto de ser, en el que éste va mostrando su carácter omnímodo.

La consideración que vengo haciendo es sutil, pero no aporética. Lo contradictorio sería que el *esse*, tal como lo concibo, se contrajera por sí mismo, abandonando sin más su condición omnímoda. Pero igual de impensable resulta, una vez aprehendido lo que es el acto de ser, que éste, al ser recibido en la esencia, dejara de constituirse como acto de *ser*. Parece imprescindible, por tanto, mantener simultáneamente los dos polos de la cuestión.

* * *

⁵ «Hoc quod est esse in nullius creaturae ratione perfecte includitur: cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate» (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. X, a. 12 c).

El ser, activo de suyo. La expresión, tal como acabo de transcribirla, es de Carlos Cardona⁶. El sentido que le doy procede de una elaboración personal, de la que no hago responsable sino a mí mismo.

Si volvemos a considerar al ser como acto que engloba, trascendiéndola, toda la positividad del compuesto, descubrimos una nueva propiedad, dotada de capital importancia. Entre los actos que configuran el orden predicamental existe, según sugeríamos, una distinción clave en dos tipos: uno que podríamos llamar *entitativos* (primeros), y cuyo paradigma es la forma substancial; y otro que cabría calificar como actos *operativos* (segundos), acción u operación, que van desde el movimiento hasta las formas superiores de operatividad: hasta esos actos activos sin movimiento y, por ende, sin pérdida alguna, como son el entender y el querer.

Quizá a esto aluda también Aristóteles con el desdoblamiento del acto en *enérgeia* y *enteléjeia*. Pero no entra en los objetivos de este escrito la discusión sobre el sentido último de esta pareja. Lo que me interesa subrayar es algo relativamente sencillo para quien haya seguido las disquisiciones elaboradas hasta el momento. A saber, que el acto por excelencia, el *acto* de ser, no puede estar privado de la positividad de ninguno de estos dos géneros de actos: entitativos y operativos. O, dicho de otra forma, que como acto supremo e intensivo el *esse* aúna, enaltecida, unificada y superada, la doble virtualidad de la *enérgeia* y de la *enteléjeia* aristotélicas, si se interpretan como acabo de insinuar. O, expresado todavía de otra forma: que el ser es el principio originante tanto de las formas estáticas, si cabe esta expresión, como de los actos más eminentemente activos; y que a unos y otros los contiene en unidad y magnificados.

En concreto, que el ser es activo de suyo quiere decir al menos dos cosas.

– Antes que nada, que allí donde exista un ente, éste ejerce una o más operaciones y se despliega a través de ellas. Pero esto

⁶ Se encuentra reiteradas veces en su *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, y en parte constituye la intuición más de fondo de ese escrito.

lo realiza cada ente en la proporción exacta en que es. Por tanto, de manera muy tenue si débil es su acto de ser, y de forma intensa y encumbrada si se trata de un ente de nobleza superior. La piedra, por tanto, es activa; pero su actividad se encuentra muy rebajada, limitándose en el ámbito físico a poco más que lo que deriva de la cohesión y de la gravedad de que está provista. Como su acto de ser es de baja consistencia, la actividad que despliega resulta también muy deprimida. La cuestión cambia conforme nos empinamos en la escala de los entes. La planta posee ya una actividad mucho más desarrollada y efectiva; y el animal la supera de modo muy notable.

Pero la índole activa del ser se muestra de manera eminentísima en las personas. No sólo se trata entonces de un obrar de mayor alcance y enjundia que el de las realidades inferiores, sino de una actividad que, en multitud de ocasiones, se sitúa en otro orden radicalmente distinto que el de todo lo infrapersonal. Me refiero, como se habrá advertido, a las operaciones libres. En todas ellas, la categoría del acto de ser personal hace que el obrar dimane de él como estando en manos de su sujeto; de forma que quien detenta el ser es también poseedor total de su operación, pudiendo hacer en muchos casos que ésta surja cuando la voluntad, máxima facultad operativa, lo desea, e impidiendo la operación cuando la voluntad inteligente decide que no debe o quiere obrar.

– En segundo término, la índole activa del ser implica algo un tanto más largo de explicar, pero dotado también de trascendental importancia para la comprensión metafísica de la belleza.

Decíamos antes que, constreñido por la esencia que lo limita, el acto de ser no decae de la condición que le es propia: sigue siendo ser, acto en grado sumo. Pero, entonces, tampoco renunciará a su radical condición activa. Ahora bien, esa actividad, que en el Absoluto se identifica sin reservas con su Ser subsistente, en las realidades finitas no puede ser ejercida de manera directa e inmediata. Sin embargo, la aspiración a la plenitud continúa presente. Y entonces es cuando el ser-activo, por decirlo así, «pone» la esencia como posibilitante. Hace de ella el intermedio a través del cual podrá ejercer su operación. Y como la substancia tampoco es operativa de suyo, el ser hará que se despliegue, dando lu-

gar a las facultades y, más allá de ellas, a los diferentes hábitos y actos con los que alcanzan su total desenvolvimiento.

El mismo e inicial ser es acto de todo ello: de la substancia, en sentido propio, y de todos y cada uno de los accidentes, a través de ella. Y, si se me permite la expresión, *el ser va ganando potencialidad a la potentia essendi, va ampliando esa potencialidad, con el fin de desplegar hasta sus últimos extremos la actualidad virtualmente contenida en él*. Esa es la distensión de la criatura en el orden predicamental, en busca del fin; algo que se ofrece ampliamente a nuestra experiencia y que se encuentra propiciado y como urgido por la actualidad del *esse*.

Nos encontramos con la famosa afirmación *esse est propter operationem*. Pero podemos entender ahora que esto es así, porque en la operación, como máximo «ensanchamiento» de la *potentia essendi*, el propio ser conquista su perfección terminal, incoada sólo en la constitución de la substancia. Por eso, mientras debe afirmarse que el ser se relaciona con la forma substancial y con las facultades como el acto con la potencia, es asimismo lícito sostener que con la operación, el ser se configura como acto del acto. De ahí que su despliegue resulte máximo.

Y todavía habría que explicitar algo más. La composición fundamental del ente finito es la de esencia-acto de ser. Respecto al ser, la esencia se comporta como potencia. El ser es, por ende, el acto del que deriva *toda* la actividad del compuesto. Mas de él dimana apoyándose en la esencia. Ésta, a la par que posibilita la actividad proveniente del ser, limita su expansión y, por decirlo así, ontológicamente la «retrasa» (es la mediación ineludible de las facultades). Por consiguiente, la esencia, como potencia de ser, es la razón de toda la potencialidad pasiva que se da en cualquier ente finito (y que no existe en Dios).

Pero además, en lo que tienen u originan de potencia pasiva, la substancia y sus facultades *reciben* inexcusablemente el influjo que la actividad derivada del ser ejerce en el ente. En virtud de su composición más fundamental (*acto de ser, potencia de ser*), toda la actividad realizada por cualquier ente deja una huella en la esencia de su sujeto: más, como es lógico, la actividad inmanente, y menos la transeúnte. En el caso de la persona humana, esa *huella*, en sus modalidades más intensas, se configura como hábitos; y en las más nobles entre estos últimos, como *virtudes* (intelec-

tuales o morales) que mejoran a la persona en cuanto persona. Es el fundamento ontológico de la hetero y de la auto-educación.

Toda la expansión de la persona, por tanto, se encuentra instada por la tendencia al propio despliegue que el ser, activo de suyo, incluye por su misma índole de acto supremo. Ciertamente, para el desarrollo de esas actividades y para su propia mejora, el hombre necesita en muchos casos de realidades exteriores, bien se trate de otras personas, bien de instrumentos de categoría más reducida. Pero el influjo de todas estas ayudas resultaría vano si no encontrara en el otro extremo la virtualidad eminentemente activa de un acto que anhela su propio desarrollo. Esto explica también que, en última instancia, el hombre sea responsable de sí mismo, en virtud de lo que *hace de sí* con sus actuaciones libres.

Todo esto –actividad de cualquier ente, libertad de la persona, crecimiento habitual, responsabilidad moral...– resulta muy difícil de fundamentar al margen de la comprensión dinámica del ser que intentamos transmitir. El hombre, por ejemplo, es responsable de sí mismo, porque en lo más íntimo de su corazón ontológico, en su ser, se encierra una fuerza, una *vis* activa, que ontológicamente lo endereza hacia su plenitud personal y le impone la obligación de alcanzarla. El hombre puede o no acoger esa tensión a la saciedad que lo configura, de ahí la grandeza epicotrágica de su libertad; pero en el segundo caso, cuando la desoiga, necesariamente se irá destruyendo a sí mismo, al no dotarse del crecimiento progresivo que su acto de ser impera.

Por otro lado, sólo la visión que expongo permite entender el sentido auténtico de la moral natural y sobrenatural. No hace mucho todavía se nos ofrecía en las escuelas esta caricatura de la moral cristiana: si te portas bien, se nos decía, al término de tu vida recibirás el premio merecido por tu comportamiento, irás al Cielo; si te comportas mal, por el contrario, tu destino final es el castigo eterno del infierno; y si lo haces sólo medio bien, irás a una especie de lugar intermedio, del que sólo saldrás cuando hayas purgado por tus acciones pasadas. Y no es que esto no sea verdadero en lo que afirma; lo refrendo con todas mis fuerzas. Pero resulta tremendamente desleído, y pierde la mayor parte de su eficacia, por lo que calla. Porque la cuestión es muy distinta, como acabamos de advertir. En virtud de su composición actopotencial más radical, todo lo que la persona hace influye ya, *en el*

momento mismo en que se está realizando, en la totalidad de la misma. La torna ya mejor o peor persona. Cooper a su construcción personal o la deshace. Ahí es donde radica la *fuera* metafísica de la ética. Porque el premio o el castigo posteriores no serán más que el resultado inapelable de la edificación o del destrozo que cada uno haya hecho consigo mismo a lo largo de su vida.

* * *

Pero volvamos al *esse*. A veces, con mejor o peor fortuna, y apelando implícitamente a la caracterización aristotélica, intento explicar la naturaleza del acto de ser denominándolo *energía primigenia* o *radical*, o *condensación energética*: virtud eminentemente activa, depositada en el corazón de cualquier ente y que a través de él tiende a expandirse y desplegarse.

Ignoro hasta qué punto estas denominaciones ayudan a captar el mensaje que pretendo transmitir. Aunque me ilusiona pensar que, con lo que llevo explicado, sí que se entenderá ese carácter de *enérgeia*, de energía primordial, que compete al ser como acto.

Ahora me interesa subrayar algo que también ha estado implícito a lo largo de las explicaciones anteriores y que repite con insistencia Tomás de Aquino: y es que el ser es lo más interior (*intimius*) que existe en cualquier realidad creada⁷. Lo que, con palabras más pobres y un tanto metafóricas, equivale a decir que con él «empieza todo». Es como ese núcleo energético, de índole siempre transmaterial, de donde se deriva el entero desarrollo del ente al que constituye.

Acudiendo a expresiones más adecuadas, el carácter intimísimo del acto de ser apunta a dos realidades. La primera, que semejante acto *reside* propiamente en la criatura; más aún, en lo más hondo y nuclear de ella. La segunda, y como consecuencia, que el ser no puede reducirse, como ha ocurrido a veces a lo largo de la historia, al influjo eficiente de Dios en las esencias previamente por Él concebidas; influjo que las «trans-formaría», las haría

⁷ «*Inter omnia esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus*» (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 9 c). «*Esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest*» (TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* I, q. 8, a. 1 c).

cambiar de estado, pasando de puramente posibles a reales-actuales.

Quizá valga la pena apuntar que, entre los que conceptúan la composición real de la criatura como composición de esencia y existencia (y no de esencia y ser), muchos entienden la existencia de la manera que acabo de mencionar. De esta suerte, y aunque a veces sus mismos defensores lo nieguen, la existencia se mantiene extrínseca a la esencia: no se encuentra «cuasi constituida» por sus principios, como dice Tomás de Aquino, comentando a Aristóteles⁸. Se la caracteriza como *el influjo causal eficiente de Dios* que, según se sabe, no puede distinguirse de Dios mismo (aunque las posibilidades de matizar esta doctrina sean amplias).

En tales circunstancias, ha habido quienes, movidos por la misma fuerza de estos principios, han llegado a sostener la imposibilidad del pecado. En efecto, si la consistencia de la criatura se encuentra inmediatamente en Dios, resultaría más que imposible la *aversio a Deo* derivada de la *conversio ad creaturas*. Puesto que toda criatura llevaría en sí, como constitutivo intrínseco, una configuradora referencia al Absoluto, amar a la criatura sería ya, por eso mismo, amar a Dios. Y el amor nunca podría ser desordenado.

Al contrario, la presencia del acto de ser en lo más íntimo de toda criatura evita la concepción del mundo como una especie de fantasmagoría o de castillo de fuegos artificiales. La consistencia de cada ente participado remite de manera inmediata al acto de ser que íntimamente lo constituye. Ciertamente semejante *esse* depende a su vez de Dios. Pero es ya consistente, dinámicamente compacto, *en* cada una de las criaturas. La presencia íntima del acto de ser permite explicar hasta sus últimas consecuencias la posibilidad de obrar del ente participado. Un obrar real, denso, responsable, del que en efecto cabe pedir cuentas a quien lo ejerce. Queda así cimentada la libertad como algo serio; como algo que nos compromete por completo y que se presenta como un cierto riesgo no sólo para nosotros, sino también para Dios.

Por otra parte, y por idénticos motivos, el amor de unas personas a otras, o a las cosas, puede detenerse en su espesor intrínseco y no continuar cuasi automáticamente hasta el Fundamento del

⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.*, 2.

que todas ellas han recibido el ser. El pecado recibe su cimentación ontológica decisiva. Y aquí terminamos nuestro *excursus*, para volver a considerar la valencia, a primera vista ambigua, del *esse* como intimísimo y trascendente.

En efecto, y por aparente contraste, junto al carácter recóndito del acto de ser, hay que señalar su *emergencia* respecto a la potencia a la que instaura. No es algo distinto de lo visto hasta el momento. Ni tampoco muy diverso de lo que sucede con todo acto, que, por serlo, excede a lo que sólo es potencia respecto a él (incluso a *su* propia potencia). No es algo distinto... pero queda engrandecido y subrayado por la peculiar condición del ser como acto *simpliciter*, activo de suyo, como acto por excelencia y acto de todos los actos.

Si quisiéramos esbozar la génesis metafísica de cualquier criatura, deberíamos atender al siguiente orden, no temporal, como es obvio, pero sí de naturaleza. En primerísimo término se encuentra la voluntad divina de crear, lo que suele llamarse participación trascendental. En el momento en que Dios quiere que esa creación sea efectiva, pone simultáneamente un acto de ser y una esencia que lo limita o contrae. Pero aquí ya hay un orden de naturaleza: el término directo de la creación divina no puede ser otro sino el acto, el *actus essendi*, en virtud del cual el ente es y participa del *Ipsum Esse subsistens*⁹. Por fuerza, junto con ese ser, y a través de él, Dios co-crea una esencia, que ejerce respecto al ser las funciones antes señaladas.

Y ahora es cuando empieza a entrar en juego la excedencia del acto sobre la potencia. El *esse* desborda siempre a la *essentia* en la que originalmente es recibido. De ahí, de su carácter de acto primordial, el que desde el primer instante, el de la configuración del ente, tienda a trascenderla. Por ser acto, y acto de ser, el *esse* aspira hacia la expansión que lo llevará a su plenitud.

Pero se trata de un acto de ser participado —«ente es lo que participa del acto de ser de una forma determinada»¹⁰—, modali-

⁹ «Creatio proprie respicit esse rei, unde dicitur in lib. de Causis (prop. 8) quod esse est per creationem, alia vero per informationem» (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 2 c). «Esse est eius [Dei] proprius effectus» (TOMÁS DE AQUINO, *C.G.* II, c. 22; *S.Th.* I, q. 8, a. 1 c).

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In de Causis*, 7.

zado por tanto según una manera y una medida de ser. Como la esencia resulta imprescindible para que el ente participado sea, se tornaría doblemente contradictorio que el ser tendiera a *rebasar* la configuración y la mensura iniciales de la esencia en cuanto tal: porque, constreñido como se encuentra, no tiene vigor para hacerlo; y porque de llevarlo a cabo se destruiría a sí mismo, ya que no cabe el paso de un acto de ser a otro: el *actus essendi* surge siempre por creación.

Esa tensión a desbordar la esencia se concreta, pues, mediante el establecimiento de accidentes con los que la esencia substancial, o simplemente substancia, *completa* en efecto su modo de ser. Algunos de ellos son imprescindibles desde el instante mismo de la configuración de determinado ente, justo en virtud de lo que suelo denominar la ley de la participación: siendo la substancia un modo de ser, un predicamento, y no el *ser* sin más, resulta intrínsecamente limitada; y requiere, para ejercer la misión que le es propia dentro del ente, del apoyo de realidades a las que ella radicalmente sustenta... pero sin las que no podría subsistir.

El acto de ser emerge, pues, de la esencia que ha instaurado, a través de los accidentes. Pero continúa tendiendo a la expansión. Por eso, en la medida en que el *esse* es más noble, va haciendo surgir ese tipo concreto de accidentes que posibilitan de forma inmediata la acción: las facultades operativas. Y ansiando una distensión todavía mayor, origina en su caso los hábitos y tiende a la máxima actualización posible de las facultades mediante las operaciones más sublimes que a cada ente le es dado ejercer.

En este sentido, y en la medida de lo posible, el *esse* «se recupera a sí mismo» de la contracción inicial que originó la substancia... y se recobra precisamente gracias a ella –a la esencia substancial, íntimamente positiva y posibilitante– y a lo que en ella inhiere. Y, al término, alcanza su propio apogeo, esa insigne valía del ser desplegado, en la que se resuelve el valor concreto de todas y cada una de sus operaciones. El *esse* –lo intuyó en cierto modo Goethe–, *en virtud de su propia emergencia, instaura y recorre el camino desde sí hacia sí mismo*. Él es lo basilarmente valioso y, según veremos, el fundamento radical de la belleza.

Como dice Tomás de Aquino, comentando a Dionisio Areopagita, «el ser tiene más valor que todo lo que de él resulta. Considerado en sí mismo, el ser es más noble que el entender, si es

que pudiera concebirse el entender sin el ser. Por consiguiente, lo que se refiere al ser goza *simpliciter* de mayor alcurnia que lo que se refiere a cualquiera de sus resultados»¹¹.

Todo lo sugerido hasta el momento podría *resumirse* en estos otros cuatro rasgos del acto de ser, que nos conducen, desde las preguntas que planteábamos al inicio, hacia la consideración metafísica de lo bello.

2) Como insinuábamos, la caracterización eminentemente positiva del ser, que hemos realizado, sólo es aplicable *con todo rigor* al *Ipsum Esse subsistens*; pero mantiene hasta cierto punto su validez referida a los entes participados, en los que el *esse* es recibido por una *potentia essendi* que lo limita y contrae. Ciertamente, en virtud de la restricción derivada de la esencia, el ser decae de la plenitud que lo define en su estado subsistente; pero, si se le permite la expresión, y a pesar de la distancia insalvable que los separa del Absoluto –la «nada»–, cada uno de los *esse* participados conserva en sí una infinitud virtual, reflejo de la omniperfección de su Origen, que, restringida substancialmente a tenor de la esencia que la soporta, tiende a expandirse a través de los accidentes para conducir al compuesto hacia la perfección más alta que su concreta esencia substancial admite¹².

3) Esta cualidad primigenia de los particulares *actus essendi*, su radical índole de actos irrestrictos, en cuanto pervive en los distintos entes y en las diversas etapas de expansión de cada uno de ellos, fundamenta de manera definitiva la analogía de las realidades que pueblan el universo: todas ellas, y los múltiples instantes del desarrollo perfectivo de cada una, se asemejan por apelear a un *esse*, propio e inalienable, pero radicalmente hermanado con el ser de los demás integrantes del cosmos (momento de la identidad); y todas ellas se discriminan por el diverso grado de

¹¹ «... esse, secundum Dionysium, est nobilior omnibus aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilior quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilior est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse» (TOMÁS DE AQUINO, *In I.Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2 ad 3).

¹² Al respecto, puede consultarse C. CARDONA, «El acto de ser y la acción creatural», en *Scripta Theologica*, X/3, 1081-1096; ver, sobre todo, pp. 1082, 1087-8).

actualización que el *esse* «conquista» para el compuesto, a tenor de la medida de plenitud que, en el ámbito substancial y accidental, permite la *potentia essendi* (momento de la diversidad)¹³.

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

4) En efecto, la relativa irrestricción del *esse* humano – infinitamente menos deprimido que el de las realidades inferiores a él en la escala ontológica universal¹⁴– hace que éste suscite, en la substancia en que es recibido, dos facultades eminentes: la inteligencia y la voluntad, abiertas por naturaleza al ente en cuanto ente y en toda su extensión e intensidad. Así, en virtud de la perfección que alcanza en el hombre –y, más en concreto, merced a la nobleza superior de su *esse*, encarnada en las potencias intelectual y volitiva–, el ente llega a tomar conciencia de sí en el ámbito de lo finito y puede cumplir el entero ciclo de su vigorización nocional. Esta resulta, si se me permite una nueva metáfora, del encuentro mutuo y crecientemente fecundante de ente y logos.

5) Ahora bien, para que este engrandecimiento progresivo se torne teóricamente explicable me parece necesario *concebir a modo de hábito* –de *héxis*– el resultado primigenio que se establece, en los albores mismos del ejercicio estrictamente intelectual, entre la realidad finita y el entendimiento humano que la capta. Con palabras más directas: el *primum cognitum* al que reiteradamente apelan los filósofos de tradición aristotélica es originalmente un hábito del entendimiento que surge cuando –una vez cumplido el proceso de maduración de las facultades

¹³ Cfr., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 65, a. 1 c; a. 3 ad 1. Una exposición de la analogía similar a la aquí esbozada puede encontrarse en B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Publication Universitaire, Louvain 1963.

¹⁴ Cfr., entre muchos, TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, I, 28.

cognoscitivas inferiores y, en especial, de la cogitativa¹⁵— dicho entendimiento llega a ser iluminado por el ente, gracias al *lumen quodammodo infinitum*, el *esse*, que encierra incluso la realidad más limitada.

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

Si no me equivoco, sólo de esta manera —concibiendo la *ratio entitatis* como intensificación habitual *en la cual y por la cual* todo lo real resulta inteligible— pueden sostenerse teóricamente la substancial identidad entre el ente que por primera vez alumbra nuestra inteligencia y el que resulta objeto de consideración incluso en las más altas cumbres de la especulación metafísica; y todo ello sin menoscabar el radical incremento, la profunda e interna potenciación expansiva que semejante *ratio* experimenta en el transcurso de la aventura ontológica.

He aquí, en esbozo, la respuesta a tres de las preguntas antes formuladas: tanto la indentidad-diversidad de la razón de ente en la que «vive» la metafísica¹⁶ cuanto su consecutaria intensificación

¹⁵ Como es evidente, al hablar de maduración de las facultades sensitivas no quiero aludir a un incremento por el que éstas se «transformen» evolutivamente en inteligencia, sino al desarrollo perfectivo que constituye a las facultades cognoscitivas inferiores en «condición adecuada» para el uso del entendimiento. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 84, a. 7 c.

¹⁶ Como sostiene E. Gilson, «el esfuerzo primordial del metafísico no consistirá en deducir, y ni siquiera en catalogar y clasificar, sino más bien en habituarse a *vivir en* la noción primera, acostumbrándose a experimentar sus riquezas, de las que propiamente no puede decirse que las tiene, sino más bien que las es» (E. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, París 1983, 27; el subrayado es mío).

nocional se deben, por una parte, a la naturaleza misma del acto que alienta en lo más íntimo de toda realidad, constituyéndola como ente; por otra, a la particularidad de nuestras facultades cognoscitivas, que sólo tras largo asedio y de manera paulatina acaban por hacer presa en el corazón de lo real para desentrañar la riqueza casi infinita que en él late.

Los caminos transitados en el desempeño de esta tarea son muy diversos. Con todo, uno de los más significativos podría perfilarse si atendiéramos a las distintas descripciones del ente que conviven en las metafísicas de inspiración aristotélica: desde el *id quod est*, que alude implícitamente a una dualidad de principios constitutivos en la misma interioridad de lo finito¹⁷, y pasando por el *id quod habet esse* o *id cuius actus est esse* –donde la naturaleza en cierto modo dialéctica de los dos integrantes va perfilando sus contornos, dibujándose respectivamente como acto y potencia¹⁸–, hasta la que cabría considerar como la descripción conclusiva y en extremo paradójica: la del ente como *id quod finite participat esse*. En ella, la tensión entre la plenitud tendencial del acto de ser y la cuasi-negatividad de la *potentia essendi* se ha hecho tan explícita que el ente, profundamente afectado por esta última, se descubre incapaz de sustentarse a sí mismo; o, si se prefiere, acaba manifestándose como contradictorio, en la misma medida en que no apele a un Fundamento, a un Acto de

¹⁷ Como es sabido, esa dualidad configuradora en el interior del ente fue ciertamente señalada por HEIDEGGER, y atribuida ya al pensamiento griego. Cfr., por ejemplo, HEIDEGGER, M., *Holzwege*, V. Klosterman, Frankfurt am Main 1952, 317.

¹⁸ En realidad, y en sentido estricto, no cabe hablar de una oposición dialéctica entre ningún acto y su potencia respectiva ni, por consiguiente, entre el acto de ser y la esencia. Y esto, por dos razones fundamentales: a) porque la negatividad a que he aludido en el texto, la que «inhiera» en el ente en razón de la *potentia essendi*, es la propia de la limitación, no la de la nada; por tanto, no se «opone en absoluto al ser sin más, sino al ser de otro modo distinto al que se es; y ser y ser limitado no son contradictorios, mientras que sí lo sería ser a la vez de un modo y otro. b) Y en un segundo lugar, porque ese no-ser es *per accidens*: la esencia es en sí misma positiva, es capacidad de ser; pero es capacidad limitada, y como resultado de esa limitación *accidit enti creato* que no sea más que lo que es y excluya otros muchos *modi essendi* distintos» (T. MELENDO, *Ontología de los opuestos*, EUNSA, Pamplona 1982, 293, nota 194).

Ser en modo alguno menoscabado por la potencia, y capaz de dar razón de los entes finitos¹⁹.

De esta suerte, el entendimiento se ve obligado a quebrantar los límites de su última noción de ente –*id quod finite participat esse*, considerada antes como definitiva– y ensancharse hasta dar cabida a Algo, el Absoluto, que de manera formal se opone a esta descripción, justo por no ser participado. Y con ello se inicia un nuevo ciclo en el proceso amplificador de la *ratio entitatis*, en virtud del cual Dios sólo sería ente en sentido muy impropio y vago –como *id quod*, a su manera peculiarísima, *est*–, pero no en la acepción más propia, en la que más que *ens* (finito y participado) es el propio *Ser* subsistente²⁰.

¹⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 5, a. 2 ad 2; ver también *ibidem.*, ad 1; y C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, trad. española, Rialp, Madrid 1977, 350-351.

²⁰ «Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse» (TOMÁS DE AQUINO, *Super librum De Causis*, prop. 6).

II

LA EXPANSIÓN PERFECTIVA DEL ENTE EN EL TRASCENDENTAL *PULCHRUM*

1. A vueltas con los trascendentales

De todas formas, no era éste el incremento que interesaba señalar como solución a nuestro cuarto interrogante. En estrecha conexión con este desarrollo se produce otro, que pretendo considerar brevemente, y en cuya cumbre encontramos, como eslabón en cierto modo terminal, la noción de *bello*. Como es obvio, me estoy refiriendo a esa reduplicación por la que el ente «camina consigo mismo» a través de las nociones trascendentales¹.

Que al recorrer de forma ordenada las propiedades trascendentales enriquecemos nuestra inicial concepción del ente, es algo que apenas admite discusión; como también resulta notorio que semejante engrandecimiento no afecta a la realidad en cuanto tal, sino sólo al propio conocimiento de ella. Con todo, tal vez no estén de más un par de anotaciones que ayuden a comprender, como en escorzo, la naturaleza peculiar de este proceso.

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

¹ Cfr. A. LOBATO, *Ser y belleza*, Herder, Barcelona 1965, 102 ss.; C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, SEI, Torino 1960, 214-220.

Por lo general se admite que los sucesivos trascendentales «añaden» a la noción de ente algo que ésta no incluía de manera clara y expresa. Tanto es así que Tomás de Aquino, aplicando a nuestro ámbito un modo de proceder que más bien pertenece a los dominios predicamentales, llega a calificar las nociones de verdadero y bueno como «cuasi diferencias» no contenidas en la razón «genérica», común y a su modo indeterminada, de ente². Con lo que resulta que, al denominar a algo como uno, verdadero, bueno o bello estamos aludiendo a propiedades que *–in actu*, si atendemos al texto que acabo de mencionar, o *sine confusione*, si aludimos a la doctrina global y más definitiva de Tomás de Aquino– no se encontraban comprendidas en nuestra noción inicial de ente³. Más aún, *en cierto modo* los contenidos mentados con los sucesivos trascendentales vienen a sumarse «desde fuera» al que en principio señala la cuasi indeterminada noción de ente, enriqueciendo su comprensión (si, por razones meramente didácticas, utilizamos de nuevo categorías expresivas predicamentales).

Con lo que vendrían a suceder, cuando menos, dos cosas: a) que inicialmente, y al menos hasta que descubramos que esas «diferencias» se extienden tanto como la noción «genérica» de *ens*, al conocer algo como ente no lo advertimos de modo necesario como adornado con los atributos de la unidad, verdad, bondad y belleza (nuestra noción de ente resulta, pues, originalmente incompleta y susceptible de desarrollo); b) que, por designar cada uno de los trascendentales una perfección real⁴ y no contenida

² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 10 ad 2.

³ Como es sabido, para Tomás, que en esto sigue también a Aristóteles, el ente no puede considerarse como un género. Ello trae consigo que, mientras las diferencias específicas de los distintos géneros predicamentales se encuentran incluidas en éstos sólo en potencia, todo lo que viene a añadirse a la noción de ente, explicitándolo, se encuentra en él contenido ya en acto, sólo que –según una de las versiones más difundidas, que no acabo de compartir– *sub quadam confusione*.

⁴ Semejante perfección, siendo real, no es realmente distinta a la que compete al ente por poseer y desplegar el acto de ser. De ahí las siguientes palabras de C. FABRO: «Il movimento ovvero la dialettica che i trascendentali imprimono all'*ens* è nozionale non reale; ogni essere in quanto ente è uno, vero, buono. Il progresso qui è nozionale non reale, interessa la comprensione del concetto di *ens*, non la comprensione della perfezione di *esse*: fra questi termini di *ens*, *unum*, *verum*, *bonum* c'è corrispondenza reale perfetta –“non addunt realiter nec

explícitamente ni en la primitiva noción de ente ni, en cada caso, en los trascendentales que lo anteceden, el conjunto de estas nociones acaba por constituir *un todo ordenado y progresivamente enriquecedor, cuyo último elemento* –el *pulchrum*, en nuestra hipótesis– *vendría a contener en sí, asumida y superada, toda la perfección que encierran los precedentes*⁵. Como afirma Roig Gironella, «los atributos del ser están de tal manera concatenados uno con otro, que cada uno estriba en el anterior y *lo contiene como constitutivo (parcial) suyo*»⁶.

Ahora bien, si lo que acabo de afirmar fuera definitivamente cierto, el ente –concebido como noción más o menos vaga e indeterminada– quedaría relegado a una condición de neta inferiori-

positive nec negative”– benchè si differenzino nel modo di significare» (*Partecipazione...*, *op. cit.*, 217).

⁵ Aunque no pueda detenerme por ahora en él, considero la afirmación de este extremo *absolutamente capital*. Sólo entendiendo el *pulchrum* como recapitulación comprensiva de los trascendentales que le preceden se alcanza a advertir la belleza como esa perfección máxima y conclusiva de la que no cabe excederse en los elogios. Por el contrario, si, como sucede en la Modernidad, se rompe la conjunción de los trascendentales, podrá llegarse a defender «el arte por el arte», y la belleza no nos asegurará ya la plenitud de unidad, verdad y bondad que en este estudio sostenemos. Puede convertirse en algo superficial, en una especie de cosmético, opuesto frontalmente a la verdad y a la bondad y desprovisto por ello de la densidad que aquí estamos afirmando.

⁶ J. ROIG GIRONELLA, «Metafísica de la belleza», en *Pensamiento*, 1951, 30).

A mi modo de ver, en este contexto debe entenderse la afirmación de MARI-TAIN, tantas veces repetida, según la cual «lo bello es el esplendor de todos los trascendentales reunidos» (*Arte y escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires 1950, 172). Aunque, en justicia, hay que decir que una proposición similar se encontraba antes en B. G. PAREDES, quien, ya en 1910, define la belleza como síntesis armónica de las perfecciones del ser (Cfr. «Ideas estéticas de Santo Tomás», en *La ciencia tomista* II, 1910-1911, 345-357).

En cualquier caso, como he sugerido, la inclusión progresiva de los trascendentales sólo encierra a mi juicio un contenido teórico comprensible cuando todos ellos se «reducen» al ente, apelando a la perfección nuclear del *esse*. De otra forma, sin esa mediación, algunos de los trascendentales se excluyen y disuelven mutuamente. Por ejemplo, el *verum* y el *bonum* engloban una dimensión relativa, eliminada de manera expresa en el *unum*; y, a su vez, la específica relación del *verum* es distinta que la del *bonum*. De modo que, si bien puede afirmarse sin necesidad de distingos que el *unum*, el *verum*, el *bonum* o el *pulchrum* no son sino el ente en sus distintos grados de expansión o crecimiento perfectivo, *resultaría más difícil* hacer estas afirmaciones en relación al *unum* o, pongo por caso, al *verum*.

dad respecto a los demás trascendentales. Pero se trata sólo de una descripción provisional e incompleta. En efecto, en el seno de la especulación metafísica, si ésta es rigurosa, el ente puede y *debe* surgir de ese estado de postración y recuperar la prioridad que, por derecho propio, le compete en relación a sus «reduplicaciones». Y para llevar a término esta reivindicación se apoyará, como en roca firme, en las prerrogativas del *esse ut actus*, desarrolladas en la primera parte de este escrito⁷.

Con todo, antes de abordar este extremo, quisiera señalar algo que en las disquisiciones anteriores quedó sólo apuntado. Me refería entonces a un momento en el que las propiedades de lo uno, lo verdadero, etc., se presentaban hasta cierto punto como exteriores al contenido del ente inicial. Pues bien: resulta notorio que en el preciso instante en que, profundizando en nuestro conocimiento de la realidad, las «introducamos» en la comprensión del *ens* y queden englobadas en ella, nuestra concepción del ente habrá sufrido un progreso enriquecedor: ahora engloba claramente atributos a los que antes aludía sólo de manera confusa⁸.

Pero este crecimiento sólo se consigue –y con ello me adentro en el problema de la «recuperación» teórica del *ens*– en la medida en que se advierta que la perfección mentada por los distintos y sucesivos trascendentales conviene a cada concreta realidad justo por poseer el *esse*, es decir, en virtud de aquel acto que configura al ente como tal y sirve, por eso, para designarlo (*ens sumitur ab actu essendi*). Desde otra perspectiva: sólo la creciente profundización en los caracteres definitorios del *esse ut actus*, que ya hemos esbozado, permite concebir a los trascendentales como reduplicaciones expansivas de la perfección primordial del ente.

⁷ «Eppure l'*ens* si può ancora ricuperare da questa sua condizione d'inferiorità nozionale rispetto al *verum* e soprattutto rispetto al *bonum*. Il ricupero procede dalla perfezione dell'*esse* come *actus essendi* che riscatta l'*ens* aristotelico alla sua dignità di "primum metaphysicum" contro il *bonum* dei Platonici, perchè l'*esse* ha ragione di perfezione come fine in quanto a guisa de fine è da tutti desiderato e come nel fine raggiunto in esso riposano» (C. FABRO, *Partecipazione...*, op. cit., 220).

⁸ Cfr. *ibidem*, 218.

En efecto, el peculiar perfil ontológico del *esse* intensivo⁹ obliga a abandonar la concepción minimalista del ente como aquello que meramente es y al que vendrían a agregarse, como perfecciones sobreañadidas, la vida, la sensibilidad y la inteligencia, o la unidad, verdad, bondad y belleza, por moverme en el ámbito en que lo he hecho hasta ahora. Al contrario, todos los atributos nombrados, junto a otros muchos que podrían citarse, se resuelven en último término en perfección de ser y nada agregan a lo que al *esse* compete de suyo; antes bien, aventurando una expresión un tanto arriesgada, cabría afirmar que *los trascendentales, en lugar de «añadir» una cualidad ajena al esse, sencillamente eliminan –en la esfera nocional– las barreras que impidan a este manifestarse en su total y simple integridad a través del ente.*

Consideremos un ejemplo muy claro, aun cuando en aparente oposición a lo que acabo de sostener: las conocidas relaciones entre la noción de bueno y la de ente. En una primera aproximación habría que señalar que, por recibir en sí el acto de ser, como en su sujeto propio y adecuado, toda substancia debe denominarse ente sin más o en sentido estricto (*ens simpliciter*), mientras que propiamente sólo podrá llamarse buena (*bonum simpliciter*) en la medida en que haya alcanzado su perfección última y definitiva. Pero ésta, en los dominios de lo creado, se obtiene por medio de accidentes que, en lugar de poseer un *esse* propio, participan del acto de ser de la substancia (más que entes, son *entia entis*). Como consecuencia, lo que en rigor se constituye como ente (el acto de ser actualizando a la esencia substancial y a los accidentes imprescindibles para que ésta subsista de hecho) no puede sin más ser llamado bueno; y a aquello por lo que el ente alcanza su plenitud como bien no le conviene sin más el apelativo de ente. Con terminología clásica: al *bonum simpliciter* corresponde el ente *secundum quid*, y viceversa¹⁰.

Para disolver esta aparente oposición dialéctica, y restituir al ente el puesto de honor que le corresponde entre los transcendentales

⁹ En relación a este apelativo, y además de lo ya tratado en el texto, cfr. T. ALVIRA, L. CLAVELL, T. MELENDO, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 7ª ed., 1998, 32-35; ver, sobre todo, la nota 2 de la pág. 32.

¹⁰ Cfr., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 21, a. 1 ad 1; a. 5 ad 1 et ad 5.

les, tal vez basten un par de puntualizaciones. Por una parte, hay que advertir que lo propiamente bueno no son los accidentes, sino el sujeto completo con las perfecciones accidentales adjuntas; y a esto, en verdad, sí que cabe denominarlo ente. Por otra, y con más hondura, conviene aclarar que los accidentes que hacen crecer a cualquier ente *nada* son sin el ser que los sustenta y del que, a través de la substancia, extraen toda su actualidad y positividad¹¹. Por fin, conviene recordar –de acuerdo con lo que antes expuse– que los agregados accidentales por los que el ente se acerca a su fin perfectivo no son sino el resultado natural de la expansión dinámica del *esse*; pues éste, como acto en sentido pleno y sublime, aúna en sí, trascendidos, los caracteres propios de la *enérgeia* y de la *enteléjeia* aristotélicas. En conclusión: un ente puede llamarse bueno precisamente cuando ha desplegado toda la actualidad que le conviene por su acto de ser¹²; pero justo por ello es *más* ente (*plus habet de esse*); luego el ente es bueno en cuanto alcanza un grado mayor de entidad (superior al del mero ente-todavía-no-bueno).

Y con esto hemos llegado a lo que puede ser el punto de partida específico de la presente disertación: *la consideración del pulchrum como meta final y conclusiva de las expansiones del ente; como término en el que éste alcanza su máxima plenitud nocional (y, en cierto sentido, real)*. Afirmaciones similares a éstas pueden encontrarse, entre otras, en las obras de Buenaventura de Bagnoreto, quien, además, enumera explícitamente el *pulchrum* junto a los tres trascendentales hasta entonces clásicos (*unum, verum, bonum*)¹³. No está tan clara la cuestión en Tomás

¹¹ A este propósito, es significativa la famosa afirmación de TOMÁS DE AQUINO: «Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis» (TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, I, 29).

¹² U. ECO habla de «quella bellezza che si identifica con la perfezione stessa della cosa, che riposa sulla concretezza dell'atto d'esistere, che si identifica colla pienezza di essere» (*Il problema estetico in San Tommaso*, ed. di Filosofia, Turín 1956, 57). Cfr. también la página 26, con las referencias correspondientes a Santo Tomás. Ver, por fin, TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 16, a. 4 c; *De Potentia*, q. 3, a. 6 c.

¹³ «Cum assignatur quattuor conditiones entis communiter, scilicet unum, verum, bonum et pulchrum, quaeritur qualiter distinguuntur et penes quid sumantur [...]. Istaes conditiones fundantur supra ens: addunt enim aliquam ratio-

de Aquino, de quien depende buena parte de la tradición posterior¹⁴: y de ahí las discusiones, suscitadas en nuestro siglo, acerca del presunto carácter trascendental de lo bello¹⁵.

No pretendo sumarme a esta polémica. Me interesa, sin embargo, señalar que los defensores de la trascendencia del *pulchrum* han argumentado normalmente, bien con base en la completa universalidad de este atributo –todo ente es, en cierto modo, bello¹⁶–, bien aludiendo a la índole de perfección pura que

nem. Unde unum, verum, bonum et pulchrum praesupponunt intellectum entis in quo communicant, et rursus haec invicem praeintelligunt se; nam pulchrum praeintelligit bonum, et bonum verum, et verum unum, unum autem ipsum ens. Quod patet, quia ens dicitur absolutum [...]. Unde unum respicit causam efficientem, verum formalem, bonum autem finalem secundum appropriationem; *sed pulchrum circuit omnem causam et est commune ad ista* [...]. Pulchrum respicit communiter omnem causam [...]. Est pulchritudo ad exterius, et ad interius. Prima est in corporalibus, et hanc definit Augustinus, secunda in omnibus, et haec ad omnia se extendit» (S. BUENAVENTURA, *Assise* 186, f. 51 va; citado por D. Henri POUILLON, «La beauté, propriété transcendentales chez les scolastiques (1200-1270)», en *Archives d'HDLMA*, 21 (1946), p. 281-2. Pouillon examina también, de forma exhaustiva, la dependencia de Buenaventura respecto a sus predecesores (por ejemplo, la *Summa* atribuida a Alejandro de Hales) y sus relaciones con estos y sus propios contemporáneos.

¹⁴ ECO hace radicar las razones de este silencio en el contexto histórico de Tomás de Aquino, en el que predominaba una suerte de *pancalia*: «S. Tommaso non aveva più bisogno di insistere sulla trascendentalità del Bello. Se c'era invece un'esigenza, era proprio quella opposta che S. Tommaso, di buon aristotelico, avvertiva: di non dissertare troppo su questa Bellezza di cui i neoplatonici di ogni sorta avevano fatto abuso, vagheggiando mondi dissolventesi in visione di luce [...]. Per questo l'Aquinata affronta il tema nella *Summa* con un tono riservato: c'era da ristabilire una misura» (U. ECO, *op. cit.*, 33-34).

¹⁵ El *status quaestionis* de estas divergencias puede verse en el artículo citado de D. H. POUILLON, 263 ss.

¹⁶ Al respecto, los tratadistas actuales prosiguen una larga cadena, casi ininterrumpida, en favor de este aserto. Algunos ejemplos: PLOTINO, que recoge la tradición platónica, se pregunta en la *Enéada* V, 8, 9: «¿Dónde lo bello, si está privado del ser? Y ¿dónde puede encontrarse el ser sin la presencia de la belleza? Porque, si se quita la belleza, el ser se diluye. La razón por la cual el ser es amable estriba en ser una y la misma cosa con lo bello. Como a su vez lo bello es amable porque es idéntico al ser». (Cfr. también V, 13). AGUSTÍN DE HIPONA, por su parte, sostiene: «etiam peccatrix et aerumnosa anima numeris agatur en numeros agat usque ad infimam carnis corruptionem. Qui certe numeri minus minusque pulchri esse possunt penitus vere carere pulchritudine non possunt» (*De musica*, lib. 6, c. 17, n. 56; M. L., t. 32, col. 1191). Por fin, el testimonio clásico de *Dionisio Areopagita*: «Conviene saber que ninguna de las cosas

concierna a la belleza y que permite atribuirla formalmente a Dios¹⁷. A su vez, los que propugnan una solución negativa, con contadas excepciones, se han visto engañados por una deficiente caracterización de la belleza, humana y sensible las más de las veces y, en algunos casos, unilateral y mezquina.

Pero, por lo que conozco, ninguno de los dos bandos ha sabido extraer toda la riqueza implícitamente contenida en algunas de las más fecundas indicaciones formuladas por la tradición a este respecto. Por ejemplo, la que afirma que si Dios puede ser formalmente calificado como Belleza subsistente es, en fin de cuentas, por su calidad de *Ipsum Esse subsistens*¹⁸. O también –y en el fondo nos movemos con idénticas coordenadas–, la que defiende que el carácter trascendental de lo bello no hay que buscarlo sólo en la universalidad, sino, más radicalmente, en la pertenencia de la belleza al *esse ut actus* o *actus essendi*. Olvido éste menos justificable por cuanto uno de los textos clásicos de la cuestión – el *De Pulchro et Bono*, atribuido por algún tiempo a Tomás de Aquino– contenía la más clara enunciación al respecto: «*Quantum enim unumquodque habet de pulchritudine, tantum habet de esse*»¹⁹.

Será esta afirmación basilar la que ilumine las disquisiciones que siguen y nos ayude a esclarecer algunos de los más conocidos tópicos de la tradición en referencia al problema de lo bello. Por ejemplo, los tan citados asertos tomistas que describen las cosas bellas como aquellas realidades cuya visión o conocimiento agrada («*pulchra sunt quae visa placent*», «*pulchrum est id cuius ipsa*

existentes se halla privada de la participación de alguna interior belleza, como afirmaba la verdad infalible: “todas las cosas son en gran manera bellas” (*Gen.* 1, 31)» (*De caelest. hierarch.*, s. 2, PG. 3, 142). «No existe cosa alguna que no participe de lo bello y de lo bueno» (*De Div. Nomin.*, c. 4, 7; PG, 3, 703).

¹⁷ Cfr. D. H. POUILLON, *op. cit.*, 263 ss.

¹⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 6, a. 3. Se hacen eco de este aserto, entre otros, L. CLAVELL, «La belleza en el comentario tomista al “De Divinis Nominibus”», en *Anuario filosófico*, XVII (1984/2); U. ECO, *op. cit.*, 23; A. LOBATO, *op. cit.*, 42: «Dios es realmente la bondad y la belleza, pero más propiamente se dice que es el Ser subsistente».

¹⁹ *De Pulchro et Bono*, 2ª ed. Desclée, Roma 1913, 579. Entre los intentos de interpretar metafísicamente la belleza llevados a cabo en España, merecen destacarse el de A. LOBATO, ya citado, y los de M. FEBRER, «Metafísica de la belleza», en *Revista de filosofía*, 1946, 535-573; 1948, 93-134; 1949, 596-638.

apprehensio placet)²⁰, realzan los perfiles y la conexión de sus dos elementos constituyentes –conocimiento y placer– cuando se examinan a la luz de la fórmula antes citada. Pues, en efecto, si tomamos en serio el carácter trascendental de la belleza, si la referimos –como a su fundamento último *a parte rei*– al *esse ut actus*, toda la cognoscibilidad de lo bello habrá de ponerse en la cuenta del *actus essendi*, y también habrá que acudir a él para explicar el placer, el agrado, que el conocimiento de lo bello origina. Y esto, no según la disyunción propia de los trascendentales *verum* y *bonum*, que parecen apelar respectiva y separadamente a las facultades cognoscitivas y apetitivas, sino de acuerdo con una cierta superación de ambos, en virtud de la cual el *esse* es referido, a través del ente, a una peculiar conjunción de entendimiento y voluntad y, en su caso, de las restantes potencias cognoscitivas y apetitivas.

2. Proporción, perfección, claridad: interpretación metafísica

Con todo, la intención básica de este escrito es presentar –al resplandor del aserto que sostiene la dependencia de lo bello respecto al ser– una interpretación trascendental de los tres elementos con que, desde los albores mismos del pensamiento filosófico, se ha solido describir lo bello. Me refiero, como es obvio: 1) a la armonía o proporción, de origen pitagórico-platónico; 2) a la integridad o perfección, interpretada por Aristóteles como grandeza; y 3) al esplendor o claridad, que recibió un impulso definitivo en las metafísicas medievales de la luz²¹.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 4 ad 1 y I-II, q. 27, a. 1 ad 3. E. DE BRUYNE, en sus magistrales *Estudios de estética medieval*, pone de relieve la novedad que Tomás de Aquino introduce en el tratamiento tradicional de la belleza, al incluir formalmente en la descripción (fenomenológica) de lo bello, el placer estético (*op. cit.*, Gredos, Madrid 1959, vol. III, 297).

²¹ J. O'CALLAGHAM ha estudiado el modo en que estas tres «categorías» han sido tratadas a lo largo de buena parte del pensamiento griego y medieval, en *Las tres categorías estéticas de la cultura clásica*, CSIC, Madrid 1960.

En relación a todo ello quisiera adelantar: a) que, dispuestas según el orden siguiente: *proportio*, *perfectio*, *claritas*, las tres citadas condiciones constituyen una jerarquía creciente –similar a la de los trascendentales–, en la que cada uno de los elementos culmina la perfección del anterior y lo engloba en una apoteosis más alta. Con otras palabras: la *integritas sive perfectio* constituye la intensificación al límite y la superación de la simple *proportio*, al paso que la *claritas* se configura como el desbordarse manifiesto de la *perfectio* en su más alto grado y, a través de ella, de la proporción o armonía (dinámica); b) que, consiguientemente, el elemento básico que permite articular a los otros dos, en esta especie de *crescendo* definitorio de la naturaleza de lo bello, es la *proportio*²².

Como es sabido, el concepto de «proporción» presenta un origen matemático y numérico²³. Sin embargo, también es evidente que, si de él quiere hacerse un uso trascendental, habrá *primero* que ampliar su ámbito de aplicación, introduciéndolo en todos los dominios de lo real; y, *después*, será necesario ponerlo en relación explícita con el acto de ser. La primera operación fue llevada a cabo, entre otros, por Tomás de Aquino, quien llega a definir la *proportio* como «*quaelibet habitudo unius ad alterum*»²⁴, y habla de proporciones de la materia a la forma, de la causa al efecto, de la facultad a su objeto o, en general, de la potencia a su acto²⁵; la segunda, por lo que conozco, no ha sido aún intentada, al menos en los términos en que aquí pretendo plantearla.

Ciertamente, como acabamos de ver, el propio Santo Tomás admite una necesaria relación, o *proportio*, entre cualquier acto y su potencia correspondiente²⁶. Pero, aunque aplica de forma expresa esa doctrina al *actus essendi*²⁷, no extrae de ello todas las

²² Entendida en relación al acto de ser: en un sentido trascendental que –como se verá– difiere bastante de las interpretaciones al uso.

²³ Cfr., –además de las páginas dedicadas a este tema en el citado libro de O'CALLAGHAM–, TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 12, a. 1 ad 4.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr., entre otros, TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, IV, 54. ECO, en el estudio citado, 60 ss., realiza un estudio bastante exhaustivo de los empleos de la *proportio* en Tomás de Aquino.

²⁶ Puede consultarse la TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 75, a. 5 ad 1.

²⁷ Cfr., entre otros, TOMÁS DE AQUINO, *C. G.* II, 53.

consecuencias que podrían derivarse para un estudio metafísico de la belleza. Y, sin embargo, está claro que el *esse* –según vengo afirmando– ha de ser concebido como acto por excelencia, acto sin más o *simpliciter*; y que todos los demás integrantes del *suppositum* –la esencia substancial en primer término y, a través de ella, los distintos accidentes– deben considerarse como potencia respecto al ser: *potentia essendi*, por tanto.

De aquí podría ya extraerse una primera conclusión: puesto que toda criatura está compuesta de un acto de ser y de una potencia a él proporcionada, en todas ellas existirá una cierta belleza, en cuanto el *esse* –que es *quoddam lumen* del ente– podrá manifestarse a través de una potencia que con él armoniza (sería la belleza *secundum quid*, correlativa, aunque con matices, a la bondad *secundum quid* que ostenta cualquier existente)²⁸.

Pero no acaba aquí la cuestión. Porque si bien es verdad que toda potencia guarda una cierta proporción con su acto respectivo, también lo es que entre ellos existe una no menos clara desproporción: precisamente la que discrimina a las naturalezas respectivas de la potencia y el acto; o, con otros términos, la que señala la excedencia o emergencia de éste sobre aquélla²⁹. Desproporción que se verá aumentada en la misma medida en que el acto que hacemos objeto de nuestra consideración lo sea en un sentido más cabal y, por tanto, más «exceda» o «emerja» sobre la potencia correspondiente. Cosa que, puede intuirse, alcanza su cumbre en el acto de ser, y más conforme éste es de rango superior (hasta llegar a la persona³⁰).

Pues bien, si lo consideramos desde esta perspectiva, podemos sostener que todo el dinamismo por el que las realidades participadas tienden a lograr su perfección última no es sino el resultado

²⁸ Alusiones a esta distinción entre una belleza *simpliciter* y otra *secundum quid* pueden encontrarse en T. ALVIRA, L. CLAVELL, T. MELENDO, *op. cit.*, 167-8.

²⁹ En este sentido, cabe incluso hablar de una oposición entre el acto y la potencia; cfr. T. MELENDO, *Ontología...*, *op. cit.*, 237-251.

³⁰ «En el piélago de seres que encontramos en el mundo, la persona humana es la “única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma”. Ella es, por tanto, el ser más rico de ser, de verdad y de bien que hay en el mundo. Por esto también el *pulchrum* más hondo y auténtico que existe es el *pulchrum* que corresponde al ser humano» (A. RUIZ RETEGUI, *Pulchrum...*, *op. cit.*, 34).

del «esfuerzo» que realiza el acto de ser para «proporcionar a sí» (en sentido activo y dinámico) a la potencia que lo contrae; o, mejor, para salvar la distancia que media entre la proporción inicial por la que el ente se constituye (proporción de la esencia al ser) y aquella otra que, como término de un proceso perfectivo, puede obtener ese ente (es decir, entre la proporción primitiva o *secundum quid* y la proporción terminal o *simpliciter*, siempre viva).

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

Ahora bien, la *potentia essendi* resulta, a su vez, compuesta; es fruto de la conjunción, en el ámbito predicamental, de distintos elementos que se relacionan mutuamente como el acto y la potencia. Por eso, la proporción que el ser tiende a establecer en todo el compuesto «arrastra consigo» –si se me permite de nuevo el uso de un lenguaje figurado– al conjunto de esos componentes, instaurando entre ellos una armonía de la que constituyen ejemplos palpables lo que de ordinario calificamos como belleza sensible o hermosura (y que no es sino un hábito cualitativo)³¹. Más

³¹ BOECIO, por ejemplo, distingue entre la belleza en sentido estricto, fundada sobre la armonía de los principios intrínsecos, y la *formositas* o hermosura, que radica en la apariencia exterior (cfr. *De consolatione philosophiae*, III, 8). Tam-

aún, la radical semejanza del cúmulo de actos de ser en los que se fundamenta el universo, en cuanto apelan a un único *Esse subsistens*, postulan la instauración de una trepidante armonía cósmica, en cuyo seno ocupa un puesto de privilegio la proporción que a veces se establece entre las facultades cognoscitivas y la realidad por ellas captada; proporción en la que, como tantas veces se ha observado, parece tener su origen el placer estético³².

bién TOMÁS DE AQUINO habla de una belleza predicamental, que consiste en la buena disposición de las partes del cuerpo en relación a la forma substancial (y desde este punto de vista la *pulchritudo* es comparable a la salud y otras disposiciones habituales, cfr. *S. Th.* I-II, q. 50, a. 1 c.). Junto a ésta, existe otra belleza, todavía más superficial, que afecta a la *forma* o *figura*: es ésta la que, más que *pulchritudo*, debe denominarse *formositas*, pudiendo darse sin la belleza en sentido más estricto.

³² Aunque volveré más adelante sobre este punto, y a veces con palabras muy parecidas, me gustaría anticipar ya aquí algunos de los principios que «explican» la cognoscibilidad de la belleza por parte del hombre.

1) Por un lado, la armonización de las facultades cognoscitivas, de las apetitivas, y de unas con otras –requisito indispensable para captar lo bello– compone un caso más, aunque privilegiado, de la *proportio* (activa) que el *esse* aspira a instaurar en todo el ámbito predicamental del sujeto que, en cada circunstancia, actualiza. Sin esta *proportio subiectiva*, que encuentra su principio directivo en el *esse humano*, la aprehensión de la belleza se torna casi imposible.

2) El fruto de esa armonización produce una facilidad y una connaturalidad habituales para captar lo bello. Pero, además de ella, se requiere, en cada acto concreto de aprehensión de belleza, una especial actitud por parte del sujeto; una cierta disposición contemplativa que permita enfocar la realidad como es en sí y, por ende, no cómo útil o aprovechable, sino como verdadera, buena... y bella. Sin ese enfoque actual del que mira, facilitado lógicamente por las disposiciones habituales, la presencia del objeto bello no produciría su fruto subjetivo.

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

Pero volvamos al *iter* global que conduce desde el *ens* hasta el *pulchrum*. Dicho proceso se mueve, como antes sugería, entre dos *proportiones* básicas. En un extremo, la inicial proporción del ser a la esencia que lo contrae, por la que aquél resulta disminuido, sometido a una inicial medida de ser (la de la substancia) que jamás podrá superar sin destruir la proporción primigenia y, con ella, el propio ente³³. En el otro polo, la proporción final, resultado de un proceso de crecimiento perfectivo, en virtud del cual el *esse*, trascendiendo en la medida de lo posible la restricción primordial a que lo obliga la esencia, germina y fructifica en accidentes, que «elevan» la *potentia essendi* hasta adecuarla en lo posible a la actualidad propia del *esse ut actus*. Por tanto, y acudiendo de nuevo a un lenguaje un tanto impropio, cabría afirmar que en la primera de las «proporciones» el triunfo corresponde a la esencia: ya que, aunque ella nada es sin el ser que la actualiza, éste ve recortada su infinitud tendencial a tenor de los límites que la esencia le impone. En la segunda *proportio*, provista de un carácter más activo, el ser toma la revancha sobre la esencia e, imponiéndose de manera definitiva, la ensalza –a través de los accidentes– al máximo grado de actualidad que ella permite. El *esse* reafirma así su carácter de acto irrestricto, trascendiendo la potencia esencial y continuándose a través de los accidentes que determinan, con la consecución del fin, la perfección última del compuesto. De esta suerte, por el dominio progresivo del ser, el ente acrece su intrínseco carácter de perfección entitativa y se acerca a la plenitud ontológica del *pulchrum*.

Y aquí es donde nos encontramos con la *integritas sive perfectio*. Soy consciente de que la significación que a veces se atribuye a este segundo requisito de lo bello –reduciéndolo a simple magnitud o a la mera posesión de aquellos elementos que integran básicamente el ente «completo»– dista mucho de la que aquí propongo. Pues, en efecto, con este término no quiero referirme sino al estado de acabamiento al que toda realidad aspira mediante la consecución de su fin. Todo ente finito, cada uno a su modo, se encuentra finalizado, en virtud del dinamismo de su *esse* y de acuerdo con los caracteres peculiares de su esencia, hacia el *Ipsum Esse subsistens*; y cada uno de ellos logra su plenitud cuan-

³³ Cfr., a este propósito, T. MELENDO, *Ontología...*, *op. cit.*, 295-6.

do, de manera inmediata o por medio de una semejanza participada, alcanza, según sus caracteres propios, al Absoluto. Pues bien: ese resultado no es sino el fruto final y conclusivo del proceso dinámico por el que el acto de ser adecúa a sí a la potencia que lo recibe. De ahí que la *integritas sive perfectio* no sea sino la consumación, el punto cumbre, de la *proportio* en su dinámica creciente.

Proportio, por tanto, y *proportio* consumada o *perfectio*. He aquí dos de los integrantes que definen –trascendentalmente, según la interpretación propuesta– a lo bello. Ahora bien, llegados a este punto podrían suscitarse un cúmulo de preguntas: ¿especifican tales elementos –la armonía y la perfección– exclusivamente al *pulchrum*? ¿no resultan igualmente aptos para determinar a los otros trascendentales, desde el *unum* (primera *proportio*) hasta el *bonum* (*proportio* terminal)? ¿No se describe cabalmente lo bueno como el ente perfecto y en posesión de su fin? ¿Y no es el *bonum*, a su vez, el punto culminante de la intensificación perfectiva del *unum*? ¿no se alcanza la perfección, precisamente, en cuanto el principio trascendental de conjunción de lo uno –el ser– engloba con su actualidad única a los múltiples componentes predicamentales del compuesto, enderezándolos hacia el objetivo concluyente del mismo?³⁴.

En efecto. Y ello no hace sino confirmar lo que más de una vez he sostenido en este escrito: que el conjunto de los trascendentales representa la serie crecientemente ordenada de redupli-

³⁴ Como puede observarse por el texto, se plantea aquí el problema de una posible «combinatoria» entre los trascendentales: lo bueno y lo verdadero no serían tan sólo el resultado de una posible expansión perfectiva del ente, sino también de lo *unum*; así como el *pulchrum* lo sería del ente, de lo uno, lo verdadero o lo bueno. A mi modo de ver, y justo en la medida en que la perfección de todos los trascendentales ha de atribuirse como a su fundamento primero al acto de ser, esa combinatoria no podrá jamás ser arbitraria. Es la noción de ente, que apela de manera inmediata al *esse ut actus*, la que desempeña por fuerza *el papel mediador* entre todos los trascendentales; de modo que, si cada uno de ellos puede considerarse resultado de una expansión de los que le anteceden o de una «disminución» de los que le siguen, tal cosa sólo es posible en cuanto todos y cada uno remiten –por apelar al *esse* como principio de su perfección– a la noción primigenia y múltiplemente modulable de ente. Una «traducción directa» de los trascendentales, que no pasara a través del ente, resulta, a mi juicio, inviable.

caciones del *ens*, de modo que éste –como elemento primigenio y resolutivo– se intensifica perfectivamente en los que le siguen, convirtiéndose de mero *ens* en (*ens*) *unum*, diversificándose después en (*ens*) *verum* y (*ens*) *bonum*, recíprocamente relacionados, para concluir por fin en la plenitud del (*ens*) *pulchrum*. No debe extrañar por eso que el conjunto –también jerárquico– de condiciones definitorias de lo bello nos conduzca, desde la *proportio* inicial por la que algo se configura como ente y uno, hacia la proporción conclusiva por la que ese mismo ente acrecienta su entidad y se manifiesta como bueno, dejando tras de sí –pero a la vez llevando consigo– al *unum* y al *verum*. Y tampoco ha de asombrar que, para elevarnos a estas alturas del acrecentamiento nocional del ente, hayamos utilizado tan sólo dos de los caracteres que definen al *pulchrum*; el tercero, la *claritas*, es justo aquél que discrimina formalmente a lo bello en cuanto tal, marcando sus distancias conceptuales respecto a lo simplemente bueno (y verdadero y uno)³⁵.

María Antonia Labrada, recogiendo la tradición clásica, apunta en este sentido: «Tomás de Aquino, además de la adecuada proporción, considera también la integridad o perfección como característica de la belleza. En estrecha conexión con esta última nota de la perfección, aparece el gran tema de la luz, el esplendor

³⁵ Afirmaciones en este sentido se encuentran, abundantes, a lo largo de toda la historia de nuestro problema. Quizás sea ALBERTO MAGNO el autor que más hincapié ha hecho en ellas, aunque referidas directamente a la forma, y no al ser: «Pulchrum [dicit] splendorem formae substantialis vel actualis supra partes materiae proportionatas et terminatas». «Ratio pulchri in *universali* consistit in resplendentia formae supra partes materiae proportionatas vel super diversas vires vel actiones». «Pulchritudo non consistit in componentibus, sicut in materialibus, sed in resplendentia formae, sicut in formali» (citados por U. ECO, *op. cit.*, 76).

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

o la claridad de la belleza: “Cuando algo se descubre perfecto en su presencia, entonces irradia y brilla, es efusivo y claro”»³⁶.

La pregunta, entonces, surge inmediatamente: ¿qué debe entenderse por *claritas*? En un primer momento, lo que las significaciones propia e impropia del término revelan. Es decir, expresividad, capacidad de manifestación, esplendor, inteligibilidad magna y fluida... sin olvidar nunca que el *esse* se define como un cierto *lumen* de cada realidad y que esto no debe entenderse como una simple metáfora³⁷. En una segunda etapa, y de acuerdo con lo que llevo dicho, la *claritas* equivale a la *proporción elevada a su potencia más alta o a la perfección de la perfección*.

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

Con ello pretende indicarse: a) que la belleza, en la medida en que reúne y da cumplimiento a los demás trascendentales –y, por ende, *en cuanto no debe separarse de la unidad, verdad y bondad*–, representa el más alto grado de acabamiento del ser; b) que, justo en virtud de la *proportio* que domina la entera dinámica del *pulchrum*, sólo los entes que han alcanzado un cierto nivel de plenitud tienen la capacidad de ser afectados formalmente por lo bello, de captar y gozarse en la belleza; c) que ésta perfecciona y produce placer del modo más cabal en que algo puede perfeccio-

³⁶ M. A. LABRADA, *Estética*, EUNSA, Pamplona 1998, 52. La cita interna es de G. PÖLTNER, «Zum Gedanken des Schönen bei Thomas von Aquin», aus SJPh XIX/1974, Univ-Verlag Anton Pustet, Salzburg, 267.

³⁷ Con palabras de TOMÁS DE AQUINO, la claridad es «la fuerza de manifestación de las cosas» (*In II Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2 c). MAZZANTINI lleva al extremo este modo de conjuntar claridad y belleza: «La bellezza è un certo modo di apparire particolarmente privilegiato e appagante, è una presenza rifulgente. Sotto quest'aspetto, la cosa che appare e il suo apparire fanno in certo modo tutto'uno: c'è una specie di trionfo dell'apparire, un aspetto particolarmente appagante di questo» (citado por G. BORTOLASO, «Arte e Bellezza» en *La civiltà cattolica*, IV (1951), 542).

nar y ser perfeccionado: por la *posesión inmaterial*, en la que en cierto modo se aúnan conocimiento y amor.

Cuando un poeta español contemporáneo –Vicente Aleixandre, si mal no recuerdo– define a la poesía como «profunda verdad comunicada», los adjetivos «profunda» y «comunicada» parecen negar al sustantivo. Pero lo excluyen ensalzándolo a un nivel más alto; porque la auténtica poesía, como manifestación genuina de lo bello, no sólo suscita el conocimiento –y el conocimiento verdadero–, sino también la otra tremenda manifestación de la grandeza del hombre: el amor. Y los reclama, justamente, englobándolos y trascendiéndolos en una actividad de más alcurnia: aquella con la que el hombre responde de manera adecuada a lo bello (haciendo al mismo tiempo posible su manifestación).

Con palabras más técnicas: la clave para entender lo que aquí quiere exponerse estriba en una adecuada intelección del constitutivo formal del conocimiento³⁸. De ordinario se contraponen bondad y belleza, en atención al diverso modo en que estas realidades producen placer al que las alcanza: lo bueno, en dependencia de la voluntad y demás facultades apetitivas, a través de una posesión que colma el deseo (cuando éste precede a dicha posesión); lo bello, sin embargo, por la simple captación cognoscitiva, sin necesidad de posesión³⁹. Ahora pretendo afirmar, aun cuando sólo en apariencia, lo contrario: que el bien y la belleza, sin duda, se distinguen entre sí; y que lo hacen, ciertamente, en cuanto lo bueno apela primariamente a los apetitos y lo bello al conocimiento⁴⁰; pero, nótese bien, la belleza no excede a la «simple» bondad porque excluya la posesión, sino justo por apelar al modo de poseer más sublime que puede darse⁴¹: al conocimiento –

³⁸ A mi modo de ver, éste radica en la inmaterialidad. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 84, a. 2; A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, 188 ss.

³⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 27, a. 1 ad 3.

⁴⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 4 ad 1. Según DE BRUYNE, Tomás empezó a encaminarse por esta vía precisa a partir de su comentario al *De Divinis Nominibus* de Dionisio (cfr. *op. cit.*, 308).

⁴¹ Como recuerda O. LIRA, es propio de las facultades apetitivas solicitar un objeto (ad-petere), mientras que las potencias cognoscitivas pueden poseerlo (Cfr. O. LIRA, «La belleza, noción trascendental», en *Revista de ideas estéticas*,

posesión inmaterial de ser⁴²–, que, en verdad, y por su misma eminencia, torna superfluos los modos inferiores de posesión.

De ahí que sólo el hombre y las realidades más nobles que él, en cuanto cognoscitivas en grado sumo, resulten capaces de aprehender y gozarse en lo bello (y precisamente a través de las facultades máximamente perceptivas)⁴³. De ahí, por tanto, que sólo una cierta intervención de la inteligencia haga patente lo bello en cuanto tal, aun cuando la facultad apropiada a la belleza sensible parezca ser, en el hombre, la cogitativa, racional por participación⁴⁴, y aun cuando el placer producido por la contemplación de lo bello redunde implacablemente en el resto de la persona, tocando hasta sus fibras más íntimas (es la *profundidad* de lo poético, a la que apelaba Aleixandre). Y de ahí, por fin, que la *pulchri-*

1045, 188). (Aunque más bien habría que decir que el amor, en cuanto culmina en éxtasis, es la forma suprema no de poseer, sino de ser poseído por el ser al que se ama.)

⁴² Según indicaba en citas anteriores, esta expresión, inspirada en Tomás de Aquino, compone el núcleo de la interpretación ontológica del conocimiento elaborada por MILLÁN-PUELLES (cfr. *loc. cit.*).

⁴³ «Solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilibus secundum seipsum» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 91, a. 3 ad 3); cfr. también *S. Th.* I-II, q. 141, a. 4 ad 3.

«Ad rationem pulchritudine pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 27, a. 1 ad 3).

⁴⁴ Respecto a la necesaria participación de la inteligencia en la captación de lo bello se han pronunciado, entre otros, U. ECO, *op. cit.*, 41; J. MARITAIN, *op. cit.*, 33; E. GILSON y DELACROIX (citado por E. Gilson en *Peinture et réalité*, J. Vrin, París, 2ª ed. 1972, 231).

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

tudo resulte opaca a la sensibilidad animal pura: ya que, si bien los sentidos de los brutos son formalmente cognoscitivos, la aprehensión que logran no puede considerarse *terminalmente* posesiva, por cuanto de manera necesaria sirve a unas tendencias vitales que se encaminan a otros modos inferiores de posesión⁴⁵ (como recientemente ha confirmado la moderna antropología fenomenológica: Hengstenberg, Max Scheler, Merleau-Ponty, Plessner, Gehlen...)⁴⁶; en cambio, el entendimiento –y la sensibilidad humana en cuanto participa de él mediante la cogitativa– es capaz de captar la realidad como tal, sin referencia a las necesidades del sujeto⁴⁷; o, si se prefiere, con relación exclusiva a aquella tendencia –la voluntad– a la que corresponde en el entendimiento, como modo más alto de poseer, precisamente la inteligencia amorosa. Como explica Labrada, «el gozo es la respuesta de la voluntad a lo percibido cognoscitivamente como bueno o perfecto, es decir, como único e irrepetible»⁴⁸.

En resumen: la belleza consiste, *a parte rei*, en la manifestación cabal del *esse*: patencia inmediata y sin barreras en el *Ipsum Esse*, que por eso constituye la Belleza subsistente; y desvelamiento mediato –pero, a la par, hecho hacedero–, en los entes finitos, por la potencia en que el ser es recibido. Ahora bien, esta segunda epifanía exige, en el momento sublime del *pulchrum simpliciter*, que el ser haya adecuado a sí, en la mayor medida posible, a la *potentia essendi*, encaminando al ente todo hacia su plenitud terminal. Por tanto, desde un punto de vista que podría

⁴⁵ Cfr. E. DE BRUYNE, *o. c.*, 300 ss.

⁴⁶ C. A. LLANO, «Fenomenología y ontología de la subjetividad», en *Estudios de Metafísica*, 1 (1971), 143-160; «Para una Antropología de la objetividad», en *Estudios de Metafísica*, 3 (1973), 65-96.

⁴⁷ «Evidentemente, por ser el hombre un ser espiritual puede “desprenderse” de las necesidades vitales y contemplar las cosas no por relación a sus exigencias biológicas, sino en sí mismas, en su propia estructura, en la armonía objetiva de sus proporciones y colores» (E. DE BRUYNE, *op. cit.*, 304). Como es obvio, esta «aptitud estética» se relaciona estrechamente con la prerrogativa, exclusiva del hombre entre todos los animales, de captar el ente en cuanto tal, en cuanto realidad *a se*, y no por fuerza referida a un sujeto. Los sentidos participan de esta capacidad en cuanto se ponen al servicio de la razón y son «penetrados» por la virtud de ésta (cfr., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 27, a. 1 ad 3: «visus et auditus ratione deservientes»).

⁴⁸ M. A. LABRADA, *op. cit.*, 54.

llamarse objetivo, el *pulchrum* representa la máxima expansión del ente, la perfección de ser llevada a su definitivo apogeo⁴⁹.

Pero lo mismo ocurre si atendemos de nuevo a la relación del sujeto humano implicada en los tres últimos trascendentales. En el punto de intensificación perfectiva en que nos encontramos, el ente se «recupera» de la polarización a que se había visto sometido en los trascendentales *verum* y *bonum*, en cuando cada uno de ellos apelaba *–formalmente–* a sólo una de las facultades por las que el hombre se relaciona con todo lo real⁵⁰. Por el contrario, en el *pulchrum* la perfección de ser se refiere a una peculiar conjunción de entendimiento y voluntad y, en dependencia de ellas y a través de la cogitativa, a las restantes facultades cognoscitivas y apetitivas. En la captación de la belleza interviene formalmente el entendimiento, como única facultad capaz de aprehender la realidad con independencia de las necesidades del sujeto⁵¹; y en el gozo estético toma parte formalmente la voluntad, que es la sola potencia apetitiva que puede saciarse y, por ende, gozar, con la simple «posesión» cognoscitiva (propia del entendimiento pero a la que sigue, en la voluntad, el amor).

Quiero insistir en que sin esta intervención expresa de los dos vectores que ponen al hombre en contacto con la realidad, la experiencia estética resulta imposible. Se ha discutido dilatadamente acerca de la cualificación del gozo producido por la aprehensión de lo bello⁵²; aun cuando este punto pudiera ser objeto de un

⁴⁹ «Si en el ente categorial encontramos que lo bello procedía de la forma, como de su última raíz explicativa y constitutiva, en el ente en cuanto tal hay que remontarse hasta el acto mismo de ser, del cual parte toda la razón y perfección del ente. Lo bello es lo que es el ser o participa de él» (A. LOBATO, *op. cit.*, 125).

⁵⁰ Me parece claro –y con esto completo afirmaciones vertidas en notas anteriores– que la «exterioridad» recíproca de *verum* y *bonum* no es total ni absoluta. No sólo la aprehensión cognoscitiva es condición indispensable para que los apetitos se muevan hacia el bien –y, en este sentido, el *bonum* trascendería en cierto modo al *verum*–, sino que, *desde distintas perspectivas*, verdad y bien se incluyen y preceden recíprocamente: el *bonum* es un cierto *verum* y el *verum* un cierto *bonum*. De ahí que, por la mediación del ente, puedan ser rebasados y «reunificados» en el *pulchrum*.

⁵¹ Además de lo dicho en notas anteriores, cfr. E. DE BRUYNE, *op. cit.*, 302 y J. MARITAIN, *op. cit.*, 31.

⁵² Cfr., entre otro, J. MARITAIN, *op. cit.*, 163 ss., notas 56 y 57.

estudio posterior, me gustaría adelantar desde ahora –de acuerdo, si no marro, con el acercamiento del *pulchrum* al *bonum* llevado a cabo por Tomás de Aquino y por la literalidad misma de algunos textos del Santo⁵³– que el deleite provocado por el advenimiento de la belleza reside formalmente en los apetitos⁵⁴.

Y de ahí, como apuntaba, la específica índole de la relación del alma con la belleza. Porque, en presencia del *verum* o del *bonum*, según acabo de decir, actúa formalmente sólo una de las facultades superiores –asistida o disturbada, según las circunstancias, por el cortejo de capacidades que de ella dependen–, mientras la otra interviene únicamente de manera indirecta, como presupuesto o condición. En el caso de la belleza, por el contrario, entran en acción, *formalmente*, los dos tipos de facultades, *debidamente conjuntadas*.

Resulta así, como anticipábamos en una nota a pie de página, que también por parte del sujeto la constitución formal y la manifestación de la belleza es resultado de una *proportio*. En efecto, desde el punto de vista subjetivo, para que la vivencia estética resulte posible se requiere, por un lado, la armonización interna de las facultades cognoscitivas entre sí; por otro, la de los apetitos; y, finalmente, la conjunción proporcionada de unas y otros. El fruto de esa compleja sintonía –lo que, en términos más comunes, podríamos calificar como educación estética– produce una facilidad y una connaturalidad habituales para captar lo bello, a la que suele denominarse «sensibilidad estética». Pero además de ella se requiere, en cada concreta vivencia de lo bello, una especial perspectiva por parte del hombre, ya que una misma realidad puede ser enfocada como verdadera, buena, útil... o como bella. Sin esa disposición habitual, la presencia del objeto bello no produciría su resultado subjetivo: el goce estético.

A la luz de las condiciones a que acabo de referirme podría advertirse, en primer término, la mayor complejidad de las cir-

⁵³ El más claro es, quizá, uno de los pasajes clásicos en el tratamiento tomista del *pulchrum*: TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 27, a. 1 ad 3.

⁵⁴ Cuáles sean estos apetitos, depende del género de belleza que, en cada caso, esté en juego. Pero, como insinuaba, es menester siempre una cierta presencia activa de la voluntad.

cunstances que hacen posible, *a parte subiecti*, la constitución ostensiva de lo bello; y, de esta forma, quedarían apuntadas algunas de las razones que explican la dificultad para admitir y tratar adecuadamente lo que Gilson denominaba con motivo el trascendental olvidado, el *pulchrum*⁵⁵. Pero me interesa más resaltar que la consonancia a que me vengo refiriendo –la del conocimiento y los apetitos, aisladamente considerados, y la posterior proporción de unos y otros– representa un caso más, aunque privilegiado, de la *proportio* (activa) que el *esse* aspira a instaurar en todo el ámbito predicamental del *suppositum* que, en cada caso, actualiza. Es por tanto el mismo acto de ser del hombre el que –desplegando en una de las direcciones más nobles su virtualidad intrínseca– establece en el sujeto esa concordia, esa *proporción subjetiva*, sin la que la aprehensión de la belleza se torna inhacedera. Cediendo por un momento a la terminología de Heidegger, cabría advertir cómo, una vez más, el hombre se manifiesta como *Dasein*, como «el-ahí-del-ser» que permite a éste desocultarse como bello. Pero un *Dasein* que a su vez –y esto no me parece ya heideggeriano–, ha recibido el influjo bienhechor de su propio *Sein* y que, por tanto, se subordina en cierta manera a éste y, de modo radical, a su Origen.

La respuesta predicamental a esta acción del *esse* son –no creo que quepa otra alternativa–, un conjunto de hábitos. En la *Crítica del Juicio* pretende Kant establecer, para la captación de lo bello, una facultad distinta a las que aprehenden lo verdadero y lo bueno. En cierto modo –como ya he sugerido–, *mas sólo para la belleza sensible*, esa función corresponde a la cogitativa. Pero incluso en este caso, y más en general para cualquier experiencia estética, se requiere propiamente un tipo de cualidades perfectivas, ausente de la especulación kantiana, pero de gran trascendencia en el pensamiento de Tomás de Aquino: los hábitos. En efecto, si el *esse* comienza su expansión actualizadora suscitando en la substancia un cúmulo de facultades, prosigue esa tarea de crecimiento ampliando, intensificando y determinando la virtualidad de esas potencias por medio de las cualidades operativas que denominamos hábitos. Y, ciertamente, entre ellos hay que

⁵⁵ Cfr. E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1970, 200 ss.

connumerar esas disposiciones estables que, *facilitando* la comunicación pluridimensional de las facultades cognoscitivas y apetitivas, tornan factible la experiencia de lo bello.

Pero con esto nos acercamos a las pretensiones de Goethe de que la belleza se encuentre cerca del origen. Pues, sin duda, la compleja dotación de hábitos que perfeccionan a la naturaleza humana –y entre los que se cuentan los hábitos estéticos– «acercan» al hombre (si cabe utilizar esta expresión un tanto metafórica) a la unidad y plenitud que competen originariamente a su acto de ser. Por eso, resumiendo parte de lo visto, cabría asegurar: la más alta manifestación de la perfección del *esse a parte obiecti* –el *pulchrum*– apela, a su vez, a las facultades que ponen de relieve la superioridad del *esse* humano (y, *a fortiori*, angélico y divino): es decir, a la eminencia del ser *a parte subiecti*. Lo bello constituye así, *desde todas las perspectivas*, la sublimación o cumplimiento del ente en los trascendentales y el esplendor o refulgencia del ser; *splendor essendi*: ser llevado a plenitud y *hecho presencia*.

3. Comprobación «experimental»

Llegados a esta suerte de culmen, me gustaría ponerlo de relieve, de manera tan sólo orientativa, de la mano de algunos –muy pocos– artistas. Por ejemplo, de Romano Guardini, que define lo bello de forma enormemente parecida a la que acabamos de concluir: «El acto de intuición y representación del artista ha llevado el ser a su expresión más plena»⁵⁶.

Esto significa, en perfecta consonancia con todo lo visto, que *en la obra de arte podemos acceder privilegiadamente a una realidad privilegiada*. Y que, en ese acceso, incrementamos en gran medida nuestra propia categoría personal.

¿Cómo lo explica Guardini? Más o menos como sigue. Cualquier verdadero artista, cuando observa algo y lo traslada al lenguaje correspondiente a su arte –sonido, color, volúmenes...–

⁵⁶ R. GUARDINI, *La esencia de la obra de arte*, Guadarrama, Madrid 1960, 58 ss., de donde también se extraen las citas posteriores del mismo autor.

consigue que ese objeto resplandezca con un vigor inusitado. Pero, además, al hacer patente el objeto, el autor torna también evidente su propio ser personal y, de alguna forma, toda la grandeza del ser humano. Y no se trata de dos acciones independientes: sino que el proceso de manifestación suma del objeto es, de manera indisoluble, expresión del sujeto que lo recrea. El artista humaniza la realidad que transfigura, empapándola de todo un friso de sentidos nuevos, donde se condensan lo aportado por el hombre con su visión y recreación; y, de manera recíproca, al incrementar la entidad de la cosa, alcanza el hombre también la plena conciencia y el sumo desarrollo de sí mismo. Tanto el mundo material como el universo humano adquieren en la genuina obra artística el apogeo de su ser.

Por otra parte, como el proceso artístico tiene lugar en una materia dada —color, volúmenes corpóreos, sonidos, lenguaje oral o escrito— el resultado de esa creación se torna obra objetiva y perdura. Y así, nos encontramos en cada obra de arte con una *plenitud-de-la-Naturaleza-y-del-Hombre*, que el artista pone a disposición de todos cuantos se avengan a contemplar lo que él ha hecho. Lo que el artista ha conseguido al forjar la obra maestra, cualquiera puede percibirlo, admirarlo e incluso, si fuere el caso, intentar imitarlo.

Y ahí es donde debe incidir de manera fundamental algo a lo que más atrás tan sólo aludíamos, al hablar de las disposiciones requeridas para advertir lo bello. Tratándose de arte, y referido en concreto a nuestros contemporáneos, una tarea prioritaria es la de *enseñarlos a ver* —¡a vivir!— las obras maestras. En estos casos, nos parece de la más relevante importancia teórica y práctica la siguiente afirmación de los Goncourt: «El más largo aprendizaje de todas las artes es aprender a ver»⁵⁷. Contemplar la realidad, hasta descubrir en ella el fondo sublime que siempre cela en sí. Y contemplar la obra de arte, para dejarse llevar hasta ese hondón intimísimo de una realidad insigne ensalzada. Según explica Labrada, «la percepción de la belleza supone una intensa actividad intelectual, un espíritu despierto y penetrante. De hecho Tomás de Aquino considera que la percepción de algo como be-

⁵⁷ E. y J. GONCOURT, *Journal*, III, 16.

llo se da en la forma más alta de conocimiento que es la contemplación»⁵⁸.

En este sentido, como subrayara Rodin, «arte es contemplación. Es el placer reservado al espíritu que penetra hasta dentro de la naturaleza y adivina en ella el alma de que él mismo está animado. Es la misión más sublime del hombre, puesto que consiste en un empeño de la inteligencia por comprender y hacer comprender al mundo»⁵⁹. Y no sólo por comprender ni sólo de la inteligencia. Es un empeño de todo nuestro ser por entrar en sintonía con ese hálito de infinito que balbucea incluso en las realidades más menudas. De todo nuestro ser y, en especial, del empeño amoroso. ¿Cómo no recordar aquí la aguda afirmación de Ganimet en una de sus cartas?: «Aunque protestes, tú que crees que se ha exagerado la parte del amor en las artes, hay que reconocer que yéndose Dulcinea nos quedamos sin Don Quijote»⁶⁰.

En el mismo sentido insiste Henri Bergson, contraponiendo las exigencias opresivas de las utilidades mediadas por lo práctico y el influjo emancipador del contacto franco con lo real: «Creo que si la realidad viniese a herir directamente nuestros sentidos y nuestra conciencia, si pudiésemos entrar en comunicación inmediata con las cosas y con nosotros mismos, el arte sería nulo, o más bien, todos seríamos artistas, porque nuestra alma vibraría entonces continuamente al unisono con la Naturaleza. Nuestros ojos, ayudados por la memoria, recortarían en el espacio y fijarían en el tiempo cuadros inimitables. Una mirada nuestra cogería al paso, esculpido en el mármol viviente del cuerpo humano, fragmentos de estatua tan hermosos como los de la estatuaria antigua. Oiríamos como una música –alegre unas veces y las más veces triste, pero siempre original– que cantara en el fondo de nuestra alma la melodía constante de nuestra vida interior. Todo esto se halla en torno de nosotros y en nosotros mismos, y, sin embargo, nada de ello lo percibimos claramente»⁶¹.

¿Qué ha pasado? Pues que, «entre la Naturaleza y nosotros, ¿qué digo?, entre nosotros y nuestra propia conciencia viene a

⁵⁸ M. A. LABRADA, *op. cit.*, 54-55.

⁵⁹ A. RODIN, *L'art*, 6.

⁶⁰ A. GANIVET, *Epistolario*, XXII, 19 de mayo de 1894, ed. de 1919, 244.

⁶¹ H. BERGSON, *La risa*, Espasa-Calpe, Madrid 1973, 124-5.

interponerse un velo que es muy tupido para el común de los mortales y casi transparente para el artista y el poeta. ¿Qué hada tejió este velo? ¿Qué impulso la guió? ¿Fue la amistad o la malicia?»⁶².

Respuesta: «*Era necesario vivir, y la vida exige que percibamos las cosas en la relación que tienen con nuestras necesidades. Vivir es obrar. Vivir es obtener de los objetos la impresión útil, y responder a ella por medio de reacciones apropiadas. Las demás impresiones tienen que oscurecerse o llegar a nosotros de un modo muy confuso. Miro y creo ver, escucho y creo oír, me estudio a mí mismo y creo leer en el fondo de mi corazón. Pero cuanto veo y cuanto oigo del mundo exterior, es simplemente lo que extraen de él mis sentidos para iluminar mi conducta. Lo que conozco de mí mismo es lo que afluye a la superficie, lo que toma parte en la acción*»⁶³.

Y concluye: «Mis sentidos y mi conciencia me aportan solamente una *simplificación práctica* de la realidad. En la visión que de las cosas y de mí mismo me transmiten, quedan como borradas las diferencias extrañas al hombre, mientras que se acentúan las semejanzas prácticas, y quedan como trazadas de antemano las sendas que mi actividad ha de seguir»⁶⁴.

Preguntemos de nuevo, para concluir este apartado: ¿qué es lo que sucede en la genuina degustación de una obra de arte? Tal como sostiene Guardini, un cabal crecimiento, fruto de la *liberación* de los estrechos moldes en que nuestra ceguera nos recluye normalmente: «Lo que aquí se requiere [...] no es sólo ver u oír, como ante los demás objetos que nos rodean; ni aun un disfrute y satisfacción, como ante alguna cosa placentera. La obra de arte, más bien, *abre un espacio* en que el hombre puede entrar, respirar, moverse y tratar con las cosas y personas que se han hecho patentes. Pero para eso tiene que esforzarse; y aquí, en un momento determinado, *se hace evidente ese deber que para los hombres de hoy es tan apremiante como apenas ningún otro: el de la contemplación*. Nos hemos vuelto activistas, y estamos orgullosos de ello; en realidad hemos dejado de saber callar, y

⁶² *Ibidem*, 125.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

concentrarnos, y observar, asumiendo en nosotros lo esencial. Por eso, a pesar de tanto hablar de arte, son tan pocos los que tienen una relación auténtica con él. La mayor parte, ciertamente, sienten algo bello, y a menudo conocen estilos y técnicas, y a veces buscan también algo interesante por su materia o incitante a los sentidos. Pero la auténtica conducta ante la obra de arte no tiene nada que ver con eso. Consiste en callar, en concentrarse, en penetrar, mirando con sensibilidad alerta y alma abierta, acechando, conviviendo. Entonces se abre el mundo de la obra»⁶⁵.

Es lo que ocurre, lo que debería ocurrir, con los artistas. Pero también con quienes gozan de sus creaciones. Pues, «en su ámbito, el que contempla percibe también que ocurre algo con él. Llega a otra situación. *Se afloja la cerrazón que rodea su ser*; más o menos, en cada ocasión, según la profundidad con que penetre, según la viveza con que la comprenda, la proximidad en que se sitúe respecto a ella. Se hace él mismo más evidente; no reflexionando teóricamente, sino en el sentido de una iluminación inmediata. Se aligera el peso de todo lo que hay en uno que no ha sido penetrado al vivir. Se da uno cuenta más hondamente de la posibilidad de hacerse él mismo auténtico, puro, pleno y configurado»⁶⁶.

Como sugeríamos, una honda y cabal catarsis liberadora, capaz de conducirnos hasta nuestra propia plenitud personal.

⁶⁵ R. GUARDINI, *loc. cit.*

⁶⁶ *Ibidem.*

EPÍLOGO BREVE: EL DESVELAMIENTO DE LA COMPOSICIÓN REAL DE ESENCIA Y SER A TRAVÉS DE LA BELLEZA

Con lo dicho quedaría cumplido el objetivo fundamental de este trabajo: esbozar, en el hombre y en el ente bello, las exigencias derivadas del carácter trascendental terminativo del *pulchrum*. De todas formas, las conclusiones así adquiridas darían lugar a un conjunto de reflexiones, de las que quiero *esbozar* sólo algunas. El principio que las guiaría es el siguiente: los trascendentales, también los relativos, se identifican realmente con el *ens*; sin embargo, estos últimos incluyen en su noción un particular respecto al alma y exigen, por parte de ésta, una perspectiva precisa y determinada, distinta en cada caso. Por ende, no creo arriesgado afirmar que las discriminaciones básicas y las estructuras primarias que definen la completa geografía del ente encuentran también un diverso modo de expresión en cada uno de los trascendentales y, más en concreto, en el *verum*, *bonum* y *pulchrum*, que ahora nos interesan.

Por ejemplo, y como ya he sugerido, la contextura fundamental de las realidades finitas se manifiesta netamente, respecto al trascendental *bonum*, en el pecado. Pues sólo si el *esse* es un acto participado, y provisto por ello de una propia consistencia ontológica, puede el ente finito erigirse en objeto terminal y conclusivo del amor humano, sin remitir *automáticamente* al *Ipsum Esse subsistens*, en el que todas las realidades creadas tienen su Origen. Con otras palabras, también conocidas: la positividad propia del ser participado torna viable que las criaturas interrumpen la corriente de amor que tendencialmente liga al hombre al Absoluto, transformándose ellas mismas, si cabe la expresión, en objeto «absoluto» del querer humano. Y en esa radical conversión a las criaturas estriba, como se sabe, la esencia del pecado.

Volviendo al problema de la belleza, la pregunta sería la siguiente: ¿cómo se revelan, a través del *pulchrum*, las discrimina-

ciones básicas y las estructuras primarias del ente? Schelling, haciéndose eco de un modo de sentir común a todo el romanticismo, definía la belleza como la «presencia de lo infinito en lo finito»¹. ¿Supone esto que el Absoluto mismo se hace perceptible en las vivencias estéticas, siquiera en las privilegiadas? Después de lo que llevamos visto, me parece que la respuesta resulta clara: en estas experiencias, Dios se manifiesta sólo *desde lejos*, en cuanto connotado y en cierto modo impreso en el acto de ser que se revela en lo bello. Formal y primariamente, es el mismo *esse* el que se torna patente. Y por eso, para alcanzar al *Ipsum Esse subsistens* es menester, en los dominios del *pulchrum* como en los del *verum*, acudir a la mediación del razonamiento (aunque esto no elimina que la sublimidad de algunas manifestaciones de la belleza –recuérdese «el cielo estrellado sobre nosotros», de Kant, o la *pulchritudo ordinis* de la que en cierto modo parte la quinta vía– represente un estímulo tan eficaz para la realización de ese proceso al Fundamento, que a veces transforma en *simplexmente implícito* el raciocinio a que antes me refería).

Por tanto, si el Absoluto puede en cierta medida considerarse Fuente radical y última de la experiencia estética, el acto de ser es propiamente la raíz próxima de manifestación de lo bello. Pero, obsérvese bien, ni siquiera el *esse* se torna visible de forma inmediata en las vivencias estéticas, sino sólo como en escorzo, a través del ente al que actualiza. En este extremo, y reconociendo las distancias que separa su especulación de la de Tomás de Aquino, resultaría demasiado fácil acudir al testimonio heideggeriano, según el cual, al desvelar el ente, el propio ser se oculta; al manifestarlo, el ser se esconde tras aquello que él mismo hace patente. En exceso sencillo, decía, porque el filósofo de Friburgo cede sin ninguna lucha, y probablemente de buen grado, a las exigencias de la dialéctica hegeliana, que también deja su huella en otros puntos del pensamiento de Heidegger. Sin embargo, no es tan evidente que, en el hecho de manifestar a otro, aquel que provoca la aparición por fuerza se oculte; y, sobre todo, no es tan notorio que en el caso del ser y del ente pueda emplearse con tanta desenvoltura el vocablo «otro». Lejos de mí el negar a estas alturas

¹ «Das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit», *System des transcendentalen Idealismus*, ed. M. Schröter, Munich 1927 ss., tomo II, 620; cfr. toda la sección sexta de esta obra.

la que considero la mayor adquisición del pensamiento metafísico: la distinción real de esencia y ser, entrevista acaso por Heidegger al hablar de la «diferencia ontológica». Pero de ahí a sostener una disparidad tan radical entre el *Sein* y el *Seiendes* como la que hace posible las afirmaciones heideggerianas media todo un abismo. El ser es el principio radical constitutivo del ente, del que éste extrae toda su realidad. Pero justo por eso hay que sostener que, al manifestar ontológicamente al ente, al constituirlo, el propio ser hace acto de presencia (aunque, eso sí, de forma cuasivelada o, si se quiere, mediata).

Y esto, tanto para el pensar esencial, estrictamente metafísico, cuanto para el desvelamiento de sí mismo en la experiencia estética. De la primera parte de esta afirmación puede encontrarse una prueba en el mismo decurso de la especulación heideggeriana. Afirmando, sin lugar a dudas, que el ser no puede nunca aprehenderse *totalmente*, y menos todavía —en esto doy gustoso la razón al filósofo alemán— por medio de un proceder conceptual y objetivo. El motivo último de este hecho radica —como en seguida veremos— en el fondo de infinitud que anida en el corazón del *esse*, incluso en el de la realidad más ínfima. Y la contraprueba que anunciaba es el hecho de que Heidegger tuviera que abandonar, a la larga, el proyecto inicial de *Sein und Zeit*, que era justamente el de *fenomenizar* el ser.

Como la amada a la que alude otro poeta español contemporáneo, Pedro Salinas, el ser se encuentra siempre por detrás de sí mismo, ofrece más que lo que da, se erige continuamente, también para el metafísico, en objeto de nostalgia. El ser se manifiesta, sí, pero *siempre* a través del ente. Y en ese hacerse presente por medio de otro tiene lugar algo semejante a lo que, en el decir de Hegel, ocurre en el «paso» del Absoluto a lo finito: acaece una especie de fragmentación —una *Diremption*, afirma Hegel— por la que las perfecciones contenidas en unidad y de forma eminente en el *Ipsum Esse* se dispersan y decaen de la integridad originaria, al encarnarse en la criaturas. También la pletórica actualidad del *esse* —plenitud sólo participada— sufre una difracción amonorrante a causa de su propia *potentia essendi*, dando origen a un conjunto de accidentes que sólo de manera muy disminuida y multiplicada reproducen la perfección de su fuente (por eso, más que de composición, me gusta hablar de «descomposición» del

acto de ser en y por la esencia). De ahí que la propia belleza, al invadir los dominios predicamentales, adquiera también un tinte de parcialidad, en el sentido de que cualquiera de sus manifestaciones –la hermosura sensible, pongo por caso– puede encontrarse aislada de las restantes expresiones de lo bello.

Si no marro, buena parte del arte encuentra aquí su fundamento. Decía antes que la belleza apela al *esse* en cuanto *conclusivamente perfecto*. Ahora bien, merced a la dispersión predicamental a que estamos aludiendo –exponencialmente intensificada en las realidades sensibles–, ese carácter de perfección terminal, de acabamiento culminante, puede encontrar su expresión más cumplida en una o pocas de las perfecciones que el acto de ser fundamenta. El artista capta justo ese aspecto –luz, sonido, ritmo, acción...–, lo «enmarca» convenientemente y sugiere a través de él la plenitud propia del *esse* que lo anima y cimenta (o la de una esencia íntegra determinada, un «universal» que, en fin de cuentas, se configura como una participación «intermedia» de la henchida actualidad del ser).

Con ello espero que quede claro el sentido en que una cierta sobreabundancia, un infinito, queda plasmado y se manifiesta mediante lo finito (sea éste natural o producto de la acción humana). Lo que, a su vez, nos dará ocasión de exponer con brevedad lo que enunciaba el título del presente apartado: la manera en que el descubrimiento capital del pensar filosófico –la «descomposición» real del ser en la esencia– deja su huella en la experiencia estética.

Antes, me gustaría que quedara claro que el ámbito natural donde ésta se desvela no es propiamente el estético, sino el rigurosamente metafísico (con él relacionado): la distinción real es, en su extrema puridad, objeto de demostración. Ello no quita, sin embargo, que la peculiar condición del ser respecto a su esencia pueda hacerse tangible –igual que en el pecado– en otra situación a la que el común de los mortales tiene también acceso: el goce estético. Aunque, para llegar a descubrir que lo acaecido en la experiencia de lo bello se remonta hasta la distinción real, sea de nuevo necesaria una explícita intervención del metafísico. En efecto, aun siendo patente que la captación de la belleza no requiere una especial formación o información filosófica, me atrevería a afirmar, con todo, que su causa no puede explicarse de

forma cabal sin una metafísica depurada. Y así, Benedetto Croce, que rechazó toda metafísica en sus consideraciones estéticas, no pudo reservar ninguna plaza en su filosofía para la específica manifestación de lo bello. Y, en definitiva, acabó atribuyendo a toda intuición sensible un valor estético, sin distinguir las simples representaciones empíricas de aquellas otras capaces de hacer presente a lo infinito².

Volviendo a la experiencia estética, se admite normalmente que suele darse, al menos en los casos más pronunciados, acompañada de una suerte de satisfacción consumada, cuasi-infinita. ¿De dónde procede este sentimiento? En mi opinión, de la experimentada presencia del ser en nosotros. Ahora bien, esto supone una cierta ansia de infinitud en el hombre y una plenitud, también en cierto modo infinita, en el objeto de nuestra vivencia. La primera ha sido ya apuntada, al advertir que en la captación de la belleza intervienen formalmente el entendimiento y la voluntad: es decir, precisamente aquellas facultades por las que el hombre se configura como *capax Dei*. La segunda, según lo visto, habrá de corresponder al acto de ser. El interrogante, entonces, es inmediato: ¿cabe atribuir la infinitud al *esse* participado de las realidades finitas? Con las reservas del caso, y a la luz de cuanto vimos, pienso que la respuesta podría ser afirmativa: si se me permite la expresión, y a pesar de la distancia insalvable que los separa del Absoluto, cada uno de los actos de ser de los entes conserva en sí una infinitud, que llamaría virtual, y que refleja la omniperfección de su Origen. Ciertamente que, en relación al *Ipsum Esse*, el ser de los entes es sólo participado; pero esa índole derivada, disminuida, no elimina totalmente la perfección connatural que al ser compete (según veíamos en la primera parte). También la blancura de una hoja de papel es una perfección participada, que no agota ni extensiva ni intensivamente toda la positividad de lo blanco. Pero —nótese bien— estamos ante la participación de un acto, la blancura, ya de por sí finito, limitado; mientras que el ser de los entes resulta, sí, participado: pero es la participación *formal* de un Acto *formalmente infinito*, irrestricto. De ahí que tam-

² Recojo esta y otras observaciones de la ponencia presentada por V. MATHIEU al Congreso internacional de Metafísica celebrado en julio del año 85 en Eichstätt. Por desgracia, al no disponer del original ni tener noticia de su publicación, no puedo citarlo literalmente, como sería mi deseo.

bién él se halle afectado de una cierta infinitud. Esta irrestricción participada explica, a mi entender, el sentimiento de ilimitado placer capaz de suscitar la presencia de lo bello.

Pero es que, junto a éste, una extraña sensación acompaña con frecuencia a la plenitud del goce estético. En presencia de un espectáculo extraordinariamente hermoso –una marina encendida, pongo por caso, o un poema de San Juan de la Cruz– en ocasiones somos presa de una suerte de melancolía. La elevación interna que suscita en nosotros el acontecimiento de la belleza lleva simultáneamente consigo la sensación de una extraña impotencia, como si el objeto de nuestra vivencia nos resultara inalcanzable. Sería fácil explicar este sentimiento acudiendo al anhelo de Absoluto que en todo ser humano aletea; y, en definitiva, a él habrá que apelar para entender –hasta en sus causas más remotas– la emoción a que me estoy refiriendo. Así lo hace Juan Pablo II en su reciente *Carta a los artistas*: «La belleza es clave del misterio y llamada a lo trascendente. Es una invitación a gustar la vida y a soñar el futuro. Por eso la belleza de las cosas creadas no puede saciar del todo, y suscita esa arcana nostalgia de Dios que un enamorado de la belleza como san Agustín ha sabido interpretar de manera inigualable: ¡*Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé!*»³.

Pero tal vez el hecho encuentra también una explicación inmediata en la peculiar relación del ser con el hombre *a través* del ente. En efecto, la suerte de sublime añoranza a que acabo de aludir enuncia una profunda verdad y traduce –en términos emotivos– el mismo estado de ánimo que llevó a afirmar a un filósofo de nuestros días más o menos lo que sigue: «si el drama de la metafísica radica en la diferencia entre lo que el ser ofrece y lo que da, la tragedia estriba en cansarse de recorrer ese largo cami-

³ JUAN PABLO II, *loc. cit.*, n. 16. También lo expone el Papa desde la versión del artifice de lo bello, que aquí no hemos podido considerar: «Todos los artistas tienen en común la experiencia de la distancia insondable que existe entre la obra salida de sus manos, por lograda que sea, y la perfección fulgurante de la belleza percibida en el fervor del momento creativo: lo que logran expresar en lo que pintan, esculpen o crean es sólo un tenue reflejo del esplendor que durante unos instantes ha brillado ante los ojos de su espíritu» (*ibidem*, n. 6).

no»⁴. Pero lo que agudiza tragedia y drama, cabría añadir, es que esa vereda resulta, en cierto modo, impracticable: pues lo que experimentamos en la vivencia de lo bello no se encuentra en nuestra misma esfera ontológica. Nuestro ámbito nativo es el de los entes, mientras que el goce estético manifiesta, *a través de ellos*, al mismo ser. Y el ser, como decía antes, se entrega y a la par se cela por medio del ente. De él no estamos absolutamente separados, pues de lo contrario no podríamos experimentar la sensación de *lejanía* (y de hecho nos movemos entre las realidades que el propio ser origina); pero el *esse* en sí mismo, en su desnuda patencia, permanece para nosotros inasequible.

Si la belleza, como quería Goethe, reside cerca del ser, nos recuerda al mismo tiempo que no podemos establecer un contacto inmediato con él; que nos encontramos bloqueados en los dominios del ente, y de ellos no podemos avanzar –para introducirnos en su mismo origen– con nuestra actividad deliberada. La melancolía que suscita en nosotros la belleza es por consiguiente, si vale esta expresión, *la distinción real hecha carne*. Estamos alejados de nuestra fuente y sentimos, acudiendo de nuevo a la metáfora, *nostalgia de nuestra propia patria*.

Sensación que sólo puede producirse –repito– porque la separación ontológica no es absoluta; de lo contrario, no sabríamos percibirla. Lo bello es, pues, *presencia*: presencia del mismo ser, de una cierta infinitud. Y la añoranza surge, justo, de la plenitud vislumbrada e irremediabilmente perdida. La nostalgia descubre siempre la presencia de un todo imposible y, al mismo tiempo, indispensable.

⁴ C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 2ª ed. 1973, 167. Como sugiero, la cita no es literal.