

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Facultad de Humanidades

Carrera: Licenciatura en Filosofía



**El problema de la trascendentalidad del *pulchrum*
en santo Tomás de Aquino**

Tesista: Paula María Khoder

Director de Tesis: Dr. Fr. Juan José Herrera O.P.

San Miguel de Tucumán

Año 2019

Índice

Introducción.....	p.3
Capítulo I: ¿Qué es un trascendental del ente?.....	p.7
I.1 Qué es el ente.....	p.7
I.2 Modos de adición al ente	p.10
I.3 Los transcendentales del ente	p.11
Capítulo II: El problema del <i>pulchrum</i> como trascendental del ente	p.15
II.1 De la adición de lo bello a lo bueno	p.15
II.2 De la conveniencia entre el ente y el alma	p.18
Capítulo III: Los requisitos de la belleza.....	p.20
III.I <i>Integritas sive perfectio</i>	p.20
III.2 <i>Debita proportio sive consonantia</i>	p.22
III.3 <i>Claritas</i>	p.23
Conclusión.....	p.25
Bibliografía.....	p.29

Introducción

“(...) así, el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho, a través de los ojos, camino natural hacia el alma que, al recibirlo, se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las plumas y llena, a su vez, de amor el alma del amado.”¹

A lo largo de la historia, el hombre demostró siempre su interés por la belleza. Esta inclinación ha dejado huella a través de incontables esculturas, pinturas, música, y poesía. La concepción de lo bello fue variando en el tiempo, dependiendo del contexto histórico, la cultura, y el lugar. Nociones como la simetría, la proporción, la armonía, la magnitud, el orden, son algunas de ellas.

En el siglo VI a.C., en Grecia, Pitágoras sostenía que el principio de todas las cosas era el número, dando origen a una visión estético matemática del universo, ya que, afirmaba, las cosas existen porque están ordenadas, y están ordenadas porque en ellas se cumplen leyes matemáticas que son a la vez condición de existencia y de belleza². Sin embargo, quizás es Platón el primero en desarrollar un pensamiento filosófico acerca de lo bello. En el Banquete, a través de Diotima, proporciona una descripción de las características de la belleza en sí, afirmando que el ideal de belleza es aquello que es bello por naturaleza, siempre existente e inmutable. Tal belleza es específicamente única, mientras que las demás cosas participan de ella. Se marca un camino ascendente hacia la belleza en sí, partiendo de las cosas bellas del orden temporal, a través de las bellas normas de conducta y los bellos conocimientos y, partiendo de éstos, terminar en aquel conocimiento, que no es otra cosa sino la Belleza Absoluta³.

En la Edad Media, las nociones expuestas en la antigüedad son resignificadas bajo luz de la Pasión. Todo lo creado es el eco de una realidad increada y absoluta:

“Yo no sabía nada entonces de estas realidades; y así amaba las hermosuras inferiores, y caminaba hacia el abismo, y decía a mis amigos: ¿Amamos por ventura algo fuera de lo hermoso? ¿Y qué es lo hermoso? ¿Qué es la belleza? ¿Qué es lo que nos atrae y aficiona a las cosas que amamos? Porque ciertamente que si

¹ Platón, *Fedro*, 255c, Madrid, GREDOS, 1982, Pág. 359

² Cf. Eco, U., *La Historia de la Belleza*, Barcelona, Debolsillo, 2010¹, Pág. 61

³ Cf. Platón, *Banquete*, 210e-211b, Madrid, GREDOS, 1982, Págs. 261-262

no hubiera en ellas alguna gracia y hermosura, de ningún modo nos atraerían hacia sí”⁴

Esto no significa el desprecio por la vida terrena. Por el contrario, la belleza del hombre y la naturaleza toma otro valor, ya que se contraponen la belleza exterior, frágil y perecedera, con la belleza interior, resplandeciente y eterna en el alma íntegra.

“¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te andaba buscando; y deforme como era, me lanzaba sobre las bellezas de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me retenían alejado de ti aquellas realidades que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y ahuyentaste mi ceguera; exhalaste tu fragancia y respiré, y ya suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y me abrasé en tu paz.”⁵

El pensamiento de santo Tomás de Aquino representa la cúspide de este período, ya que enlaza las reflexiones de distintas fuentes conciliándolas entre sí, las critica y comenta, y finalmente responde aportando sus propias reflexiones. En cuanto a la cuestión de la belleza, Tomás no desarrolla un tratado sistemático, pero es un tema que aborda en distintas partes de su obra, relacionándolo a temas fundamentales. La noción más conocida de belleza dice que “Se llama bello aquello que visto agrada”⁶. Para que esto suceda son necesarios tres requisitos: la integridad o perfección, la debida proporción o armonía, y la claridad⁷.

En esta investigación se aborda el tema del *pulchrum* como trascendental del ente en santo Tomás de Aquino. Cabe señalar que acerca de esta temática existen dos corrientes opuestas. Por un lado, un grupo de pensadores concibe al *pulchrum* como un trascendental del ente, entre ellos, U. Eco, H. Costarelli Brandi, E. Gilson, J. Maritain. Mientras que, por otro lado, otros argumentan en contra de esta postura, negando la trascendentalidad de lo bello respecto al ente, entre ellos, M. De Wulf, D. Mercier, M. D. Phillippe, J. Aertsen, O. Boulois. Por ello, cabe preguntarse si es o no el *pulchrum* un trascendental del ente para el santo Tomás.

⁴ San Agustín, *Confesiones*, IV, 13, 20, Madrid, BAC, 1963⁴, Pág. 170.

⁵ San Agustín, *Confesiones*, X, 27, 38.

⁶ Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad. 1. Salvo que se indique lo contrario, los textos de Tomás de Aquino han sido consultados en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Para la traducción de la *Suma teológica* se ha consultado <http://hjjg.com.ar/sumat/>

⁷ Cf. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 39, a. 8, c.

A modo de ejemplo, se exponen las posiciones de Brandi y de Aertsen:

“Al enunciar aquellos modos generales convenientes a todo ente se reconocieron tres aspectos fundamentales que los delimitan:

A. En primer lugar, el hecho de que trascienden a todas las categorías.

B. En segundo lugar, se indicó que los trascendentales agregan (*addunt*) al ente algo de razón sin contraerlo, es decir la explicitación de razón de algo que está contenido en la noción de ente pero de modo implícito.

C. En tercer lugar, se destacó que los trascendentales se identifican en los *subiecti* y que se distinguen sólo *secundum ratione*.

Ahora bien, si el recorrido por los textos referidos a lo bello ha sido suficiente, está claro que la belleza presenta estas tres características:

A. En primer lugar, ya desde el comentario al *De Divinis Nominibus* ha quedado manifiesto que la belleza se extiende a todo ente a través de las categorías ya que la *pancalía* referida por Dionisio y confirmada por Tomás así lo demanda. Ésta se basa en la causalidad universal de lo bueno-bello que extiende sus efectos a todo lo que es bajo la triple causalidad eficiente, final y ejemplar.

B. En segundo lugar, también se ha demostrado suficientemente que la belleza *agrega* sobre el ente una especial explicitación de razón que el concepto de *ens* contiene pero no precisa: la de vincularse a una potencia cognoscitiva de modo *gozoso*. Lo propio de lo bueno –siempre hablando en términos de distinción de razón– es esa especial vinculación al apetito racional que reconoce la perfección del ente; lo propio de lo verdadero es esa particular relación de adecuación del ente y el intelecto; pero lo bello tiene también algo propio que conserva lo cognoscitivo pero no bajo la relación de adecuación y lo placentero pero no bajo la forma de posesión: lo propio de lo bello es *explicitar* ese carácter gozoso que todo ente tiene en cuanto *visto*.

C. En tercer lugar, se ha mostrado, también, en la lectura de los textos tomasinos que tanto la identidad en los *subiecti* cuanto la distinción de razón, supuesta la coextensividad con el ente, es una característica de lo bello. Sea desde el *In De Divinis Nominibus* sea desde los textos de la *Summa Theologiae*, es clara la identidad y distinción de razón propias de la belleza, al menos con el bien. De esta manera se puede confirmar que la belleza cumple con las características propias de un trascendental, y que por esto puede ser enunciada entre ellos. (...)

Puede aceptarse que lo bello agregue sobre lo bueno pero también es cierto que Tomás está afirmando que si agrega es porque *agrega algo*, y que a su vez eso lo hace *a todo ente*. Esto presenta serios inconvenientes a una perspectiva no

trascendentalista de lo bello y no se advierte una respuesta adecuada en la posición de estos autores, justamente porque se trata de un punto fortísimo a favor de la trascendentalidad de lo bello.”⁸

“El hilo conductor de nuestra investigación ha sido la tesis de que la cuestión de la trascendentalidad de la belleza sólo se contesta cuando se clarifica si la belleza manifiesta un modo general de *ente* no expresado por los otros trascendentales. Nuestra primera conclusión es que tal clarificación no se encuentra en los escritos de Tomás. En la investigación moderna, la importancia de este criterio no ha sido suficientemente reconocida, con el resultado de que todas las afirmaciones realizadas por Tomás sobre la belleza, se han tomado –con demasiada facilidad–, como afirmaciones de su trascendentalidad. La tradición doctrinal que inspira la exposición tomista es el estudio de Dionisio sobre la belleza, que identifica la belleza con el bien. La perspectiva de Dionisio y la perspectiva ontológica de los trascendentales no están nunca plenamente integradas en Tomás. Lo bello no se determina en relación con el primer trascendental, ‘ente’, sino que es abordado, siguiendo el ejemplo de Alejandro de Hales, dentro del marco del bien. En Tomás, la belleza no aparece como una propiedad trascendental distinta y añadida a la triada ‘unidad-verdad-bien’.”⁹

Los argumentos presentados proporcionan suficientes elementos para poder definir la hipótesis de trabajo: Se sostiene que el *pulchrum* no es un trascendental del ente en santo Tomás.

Para probar esta hipótesis, el trabajo presenta tres capítulos:

En el capítulo 1 se investiga qué es un trascendental del ente. Para ello se describe qué se entiende por ente, los modos de adición al mismo, y sus trascendentales.

En el capítulo 2 se analiza el problema del *pulchrum*. Se presentan los textos en los que Tomás relaciona el bien y la belleza y se señalan las razones por las cuales se considera que el *pulchrum* no es un trascendental del ente.

En el capítulo 3 se describen los requisitos de lo bello: la proporción, la perfección, y la claridad.

⁸ Costarelli Brandi, Hugo, *Pulchrum: Origen y originalidad del ‘quae visa placent’ en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EAE, 2010, Págs. 73-74, 81

⁹ Aertsen, Jan, *La filosofía medieval y los trascendentales, un estudio sobre Tomás de Aquino*, Navarra, EUNSA, 2003, Pág. 339-340

Capítulo I:

¿Qué es un trascendental del ente?

I.1 Qué es el ente

Cuando se hace referencia al ente en la metafísica de santo Tomás, es indispensable situarnos en la realidad. Es en el mundo real en donde encontramos los distintos tipos de entes, a los cuales captamos por medio de nuestros sentidos y, con un ejercicio propio de nuestro modo de conocer, nuestro intelecto aprehende esta realidad exterior. A pesar de que esta afirmación resulte evidente, a lo largo de la historia hubo y aun hoy persisten, aunque con diferentes matices, distintas posturas contrarias a esta posición. Volver a las cuestiones fundamentales se hace necesario frente a las dificultades y confusiones que se presentan como consecuencia del no reconocimiento del valor de la realidad en su diversidad.

La realidad que se experimenta no es simple. En todo lo creado hay composición, por lo tanto, la noción de ente, al ser una expresión de la realidad, tampoco puede ser simple. Cuando santo Tomás afirma que el ente es aquello que es, manifiesta, por un lado, un aquello que, sujeto del acto de ser, “como el que corre lo es del correr”¹⁰. Por otro lado, un es como acto de ser del ente, como aquello que lo hace ser. Sin el acto de ser el ente no sería. Esto no quiere decir que el ser del ente sea el que es, del mismo modo que no es el correr el que corre, ni el vivir el que vive. El que es, es el ente por el acto de ser¹¹.

Acerca de esta distinción, santo Tomás brinda tres argumentos. En primer lugar, lo hace por los significados de cada término. Muestra que el ser no significa el sujeto del ser, del mismo modo que el correr no significa el sujeto de la carrera. Es el ente el que, por participar del acto de ser, es el sujeto del ser. Aquí es donde Tomás introduce la noción de *actus essendi* al afirmar que el ente, recibiendo el acto de ser, es y subsiste.

¹⁰ Sto Tomás, *In De hebd.*, l. 2, n.n. 21-25; 32, en Ferro, Luis Santiago, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Primera parte, Tucumán, UNSTA, 2004¹, Pág. 209

¹¹ Cf. Sto. Tomás, *In Perih.*, I, l. 5, n. 20: “Et hoc est quod dicit, nihil est, idest non significat aliquid esse. Etenim hoc maxime videbatur de hoc quod dico ens: quia ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod et esse, per hoc quod dico est. Et si quidem haec dictio ens significaret esse principaliter, sicut significat rem quae habet esse, procul dubio significaret aliquid esse. Sed ipsam compositionem, quae importatur in hoc quod dico est, non principaliter significat, sed consignificat eam in quantum significat rem habentem esse.” En Ferro, Luis Santiago, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Pág. 77

Por este motivo ente se dice propiamente de la sustancia a la cual le corresponde subsistir y no de los accidentes. En segundo lugar, argumenta a partir de la noción de participación. Participar es tomar parte: algo recibe particularmente aquello que en otro se encuentra universalmente. Para entender de qué modo se da esta participación hay que tener presente que lo que propiamente existe es el ente, mientras que el ser en sí mismo no puede decirse que sea, sino que es participado en los sujetos. El ser es el acto considerado en abstracto, lo cual no significa que sea abstracto en la realidad. El ser es el acto del ente singular concreto y, por lo tanto, un principio metafísico. En consecuencia, el ente participa del ser, no como lo más común es participado por lo menos común, sino como lo concreto participa de lo abstracto. El ente puede participar de algo, mientras que el ser, siendo participado por todos, de nada participa. Por último, argumenta la distinción entre *esse* y *ens* con la posibilidad de recibir o no algo extraño. Algo considerado en abstracto, por ejemplo “humanidad” o “blancura” no puede tener algo mezclado que esté fuera de su esencia. Mientras que lo que es considerado en concreto, por ejemplo “hombre”, significando algo que tiene humanidad, puede recibir otras perfecciones o actos que, aun no perteneciendo a la razón de humanidad, no sean opuestos a ella. Es decir, al concreto singular puede agregársele otros actos siempre y cuando no sean opuestos a la razón del universal que poseen por naturaleza¹².

Cuando se observa la realidad creada se puede ver que hay distintos tipos de entes, cada uno de ellos con posibilidad de cambiar. Esta posibilidad de cambio la evidencia el movimiento, que es la capacidad real que tienen los entes de ser otro, ya sea adquiriendo perfecciones o perdiendo algunas de ellas. Cuando esta posibilidad de cambio es ejercida por el ente resulta un acto que permite percatarnos de la potencia que lo precedió. La prioridad metafísica del acto respecto a la potencia se evidencia por el hecho de que la potencia será en la medida en que sea potencia de algo, es decir, en tanto sea capaz de recibir un acto perfectivo. Acto y potencia se corresponden. Además, la potencia no puede actualizarse sino por un ente que ya esté en acto. Así, la potencia está ordenada al acto, y es conocida por él. Ni el acto ni la potencia añaden algo al ente, sino que participan de la razón de ente. La potencia recibe al acto y es perfeccionada por él, mientras que el acto es recibido y limitado por la potencia¹³. Ahora bien, el *actus*

¹² Cf. *In De hebd.*, l. 2, en Herrera, Juan José, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Tucumán, UNSTA, 2011¹, Págs. 295-297

¹³ Cf. Cardona, Carlos, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, RIALP, 1973², Págs. 29-30

essendi es el primer acto entre todos los actos, perfección entre todas las perfecciones¹⁴. En cuanto ser no admite diversidad, pero si puede diversificarse por algo distinto del ser. Es por eso que se puede hacer referencia al ser de la piedra tanto como al ser del hombre¹⁵. El ser y aquello que es se distinguen realmente en los compuestos, es decir en todo ente que tenga razón de causado¹⁶, mientras que en lo simple se distinguen sólo según noción¹⁷. Así, hay un primer modo de ente, el de los entes compuestos de materia y forma, que están en potencia respecto al acto de ser que procede de otro. La forma es acto de la materia en cuanto tiene el ser, por lo que se considera que la materia está doblemente en potencia: primero está en potencia respecto a la forma, y luego, en cuanto naturaleza constituida de materia y forma, es potencia respecto al mismo ser. Un segundo modo, el de las sustancias intelectuales creadas, en las cuales hay composición, pero ya no de materia y forma sino de forma y ser participado. Hay composición de potencia y acto en cuanto su acto de ser es distinto de su esencia. Su ser recibido es limitado por la naturaleza que lo recibe, y en tanto limitado no es perfecto. El tercer modo no hace ya referencia a la realidad creada, sino a Dios¹⁸. En este caso aquello que es y el acto de ser se distinguen solo nocionalmente, ya que en Dios se identifican de modo real su ser y su esencia. Dios posee el ser en toda su intensidad ya que su ser no está limitado por su esencia, debido a que el mismo ser divino es su naturaleza o esencia.

En la q. 1, a. 1 de la *Q.D. De veritate*, Tomás, en su búsqueda por responder qué sea la verdad, desarrolla la teoría de los trascendentales de una manera que es considerada como la más completa y general en comparación con cualquiera de los otros textos en los que trata esta temática. Como punto de partida expone nuestro modo de conocer al ente. Lo primero que nuestro intelecto concibe es el ente, y lo concibe de un modo evidentísimo. Lo que sabemos antes que nada de una cosa es que es, y a partir de esa captación de lo que es podemos profundizar acerca de qué sea aquello que nuestro intelecto ha conocido. Cualquier otra concepción que el intelecto capte debe ser

¹⁴ Cf. Sto. Tomás, *Q. D. De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: “Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum” en Cardona, Carlos, *Metafísica de la opción intelectual*, Pág. 32

¹⁵ Cf. Sto. Tomás, *II Contra Gentiles*, cap. 52 (1274) en Ferro, Luis Santiago, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Pág. 207

¹⁶ Cf. Sto. Tomás, *S. Th. I*, q. 3, a. 7, ad 1 en Ferro, Luis Santiago, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Pág. 217

¹⁷ Cf. Sto. Tomás, *In De hebd.*, lec.2, nn.21-25; 32 en Ferro, Luis Santiago, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Pág. 208

¹⁸ Cf. Sto. Tomás, *Op. De ente et ess.*, cap. V, nn. 30; 31;33 en Ferro, Luis Santiago, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Pág. 212

considerado como algo añadido al ente. Pero al ente nada puede añadirsele como extraño a su propia naturaleza, ya que cualquier cosa que pudiera ser añadida sería ente. Cuando se dice que algo agrega al ente lo que se busca es expresar un modo de ser del mismo, una explicitación de lo que ente dice de un modo implícito¹⁹.

I.2 Modos de adición al ente

Debido a que el ente es lo primero que nuestro intelecto conoce, su noción está contenida en todo conocimiento posterior adquirido. Ante la diversidad de entes en la realidad es necesario explicitar las propiedades o modos de ser del ente para poder determinarlo.

La adición al ente puede darse de dos maneras: por un lado, en cuanto al modo expresado es algún modo especial de ente. En este modo algo se añade al ente contrayéndolo y determinándolo. Hay cosas que se añaden al ente, como hombre añade algo a animal, por las que el ente es contraído a un género o categoría por este modo de adición. Las categorías añaden algo al ente, ya que cada una de ellas significan un modo determinado de ser: ser en sí, como es el caso de la sustancia, o ser en otro, como lo son los accidentes. Mientras que el ente se dice de todo lo que es, estas nociones que significan un particular de ser ente se excluyen entre sí: lo que es sustancia no es accidente, ni lo que es cantidad es cualidad, ni cualquier otro modo especial de ser. Por otro lado, en cuanto al modo expresado es un modo que sigue en su generalidad a todo ente. Este modo puede ocurrir de dos maneras, en primer lugar, en cuanto sigue a todo ente en sí, y, en segundo lugar, en cuanto sigue a cada ente en relación a otro. Del primer caso surgen dos trascendentales, según exprese en el ente algo afirmativamente o negativamente. Afirmativamente, lo que sigue a todo ente en sí es su esencia, que se explicita con el nombre de *res* o cosa. Negativamente lo que sigue a todo ente absolutamente es la indivisión, expresado con el nombre de *unum* o uno. Del segundo caso surgen tres trascendentales, según exprese la división de uno respecto a otro o la correspondencia de un ente a otro. En el primer caso, es decir la separación de un ente respecto a otro, es expresada con el nombre de *aliquid* o algo. En el segundo caso, santo

¹⁹ Cf. Sto. Tomás, *Q. D. De veritate*, q. 1, a. 1: “Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea, (...) sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.” en Ferro, Luis Santiago, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Pág. 93-96

Tomás hace referencia a la correspondencia que hay entre un ente y otro, y para esto toma lo que por su propia naturaleza le conviene la correspondencia con todo ente, es decir el alma que es en cierta manera todas cosas. De aquí surgen dos trascendentales debido a que el alma dispone de dos potencias, una cognoscitiva y otra apetitiva. De este modo, la correspondencia el ente con el intelecto se expresa con el nombre de *verum* o verdadero, mientras que la correspondencia del ente con el apetito se expresa con el nombre de *bonum* o bueno²⁰.

I.3 Los trascendentales del ente

Históricamente la teoría de los trascendentales surge en los inicios del siglo XIII, coincidiendo con la incorporación al mundo latino occidental de la obra completa de Aristóteles, como así también los escritos de los filósofos árabes.

El comienzo de esta teoría está marcado por tres pensadores: Felipe el Canciller, quien realiza el primer desarrollo explícito del tema en *Summa de Bono* (1236); el franciscano Alejandro de Hales, en la *Summa Theologica*; y el dominico Alberto Magno. Este último desarrolla la teoría de los trascendentales en varios escritos, ocupándose en cada uno de diferentes perspectivas del tema. Por ejemplo, en el tratado *De Bono*, se ocupa especialmente de la relación y convertibilidad de los trascendentales, mientras que en el Comentario al *De divinis nominibus* se enfoca en el orden de los nombres divinos según Dionisio.

²⁰ Cf. Sto Tomás, *Q. D. De veritate*, q. 1, a. 1: “Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio *Ethicorum* dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.”

Los tres autores coinciden en el número de trascendentales y en su orden, siendo *ens* el primer transcendental, al que se añaden *unum*, *verum* y *bonum*. Además, convienen en el carácter teológico de los fundamentos que sirven de base para el desarrollo de esta teoría. Sin embargo, lo que motiva la sistematización de los trascendentales es diferente para cada pensador²¹. En este contexto surge la figura de santo Tomás de Aquino.

Si bien Tomás no escribió un tratado que desarrolle particularmente el tema de los trascendentales, si lo hizo a lo largo de su extensa obra en distintas exposiciones. De todas ellas se destacan tres textos en los que desarrolla el tema de los trascendentales de un modo general. Según el orden cronológico, el primero de los escritos es el comentario al primer libro de las *Sentencias*, d. 8, q. 1, a. 3. Este es un texto que pertenece al periodo del Bachillerato de Tomás en París (1252 – 56), siendo un estudio que trata acerca de “Si el nombre ‘El que es’ es el primero de los nombres divinos”. Los otros dos textos se encuentran en las cuestiones disputadas *De veritate*, correspondiendo al periodo 1256 - 59. Ellos son la q. 1, a. 1: “¿Qué es la verdad?” y la q. 21, a. 1: “¿Añade el bien algo al ente?”²².

En *De veritate*, q. 1, a. 1, se sostiene que el ente es la primera concepción del intelecto, afirmando que nada extraño puede ser agregado a él, ya que todo es esencialmente ente. Pero éste puede ser explicado por sus modos. En este sentido, la oposición que hace santo Tomás entre los modos especiales y los modos generales es más clara que en cualquier otro autor del siglo XIII.

Los modos generales son llamados trascendentales porque buscan señalar que lo que se intenta es ir más allá, superando las categorías aristotélicas. Esto no significa que los trascendentales sean una realidad separada, sino que superan las categorías porque pasan por todas ellas²³. Los trascendentales son aspectos del ente, tienen la misma extensión y, al igual que él, no se circunscriben a un género, sino que lo trascienden. Al tener la misma extensión del ente son convertibles con él, pero, aunque convertibles entre sí no son sinónimos, ya que cada propiedad transcendental expresa algo propio. La convertibilidad entre los trascendentales se da en el sujeto. No se excluyen entre ellos, como sucede con las categorías, sino que se incluyen²⁴. Así, los trascendentales agregan

²¹ Cf. Aertsen, Jan. *La filosofía medieval y los trascendentales un estudio sobre Tomás de Aquino*, Págs. 35-69

²² Cf. *Ibidem*, Págs. 79-80

²³ Cf. *Ibidem*, Págs. 99-100

²⁴ Cf. Sto. Tomás, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, Navarra, EUNSA, 2002, Pág. 284

al ente algo racional, pero con fundamento en la realidad: son realmente idénticos, pero racionalmente distintos.

Es en la q. 21, a. 1, de *De veritate*, que trata acerca del bien, en donde Tomás se pregunta si el bien añade algo al ente planteando los posibles modos de adición. En primer lugar, algo puede ser añadido a otro como algo externo a la esencia de aquello sobre lo cual se añade, como lo blanco, que es un accidente, se añade a un cuerpo, que es sustancia. En segundo lugar, algo puede añadir a otro por contracción, como hombre contrae a animal a una especie dentro del género. Y, en tercer lugar, algo puede añadir a otro según razón, como la ceguera que no añade nada a hombre, ya que no es algún ente en la naturaleza, sino un ente de razón, en el orden de las privaciones. Rechaza las dos primeras opciones y afirma que es preciso que lo que lo bueno agregue al ente sea algo que sea solo de razón²⁵.

La exposición más completa, en cuanto al número de trascendentales, se desarrolla en *De veritate* q. 1, a. 1, ya que a la triada tradicional unidad, verdad y bien, se le suman cosa y algo. El principio ordenador en este texto está dado por “la manera que el modo expresado sea un modo que siga en su generalidad a todo ente”²⁶. Y esto puede darse doblemente. En un primer grupo se encuentran los trascendentales que siguen a todo ente considerado absolutamente (*in se*), mientras que en el segundo grupo están aquellos que siguen al ente considerado en relación a otro (*in ordine ad aliud*).

El primer grupo se subdivide, ya que de cada ente considerado en sí mismo algo puede ser afirmado o negado. Afirmativamente, puede decirse que lo único que le corresponde a todo ente es una esencia expresada con el nombre de cosa (*res*). *Ens* y *res* no son sinónimos, ya que santo Tomás sostiene que ‘el nombre de ente está tomado por parte del acto de ser, mientras que el nombre de cosa expresa la *quiddidad* o esencia del ente’. Es una diferencia conceptual. Negativamente, se afirma que todo ente es indiviso, expresado con el nombre de uno (*unum*). Uno añade al ente la noción de indivisión.

El segundo grupo de trascendentales también se subdivide, ya que la relación de un ente con otro puede considerarse según la división de uno respecto a otro (*secundum divisionem unius ab altero*), o según la conformidad o conveniencia de un ente con otro (*secundum convenientiam unius entis ad aliud*). En el primer caso, este aspecto se expresa con el nombre de algo (*aliquid*). Se llama *aliquid* al ente en cuando separado de otros. Literalmente significa *otro que (quasi aliud quid)*. En los pensadores que

²⁵ Cf. Sto. Tomás, *De veritate*, q. 21, a. 1, c., Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.

²⁶ Sto. Tomás, *De veritate* q. 1, a. 1: ‘quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens’

preceden a Tomás esta noción trascendental estaba incluida en la *ratio* de *unum*. *Unum* expresaba el modo del ente indiviso en sí mismo y separado de otros. Tomás divide esta noción en dos, resultando *unum* un trascendental del grupo que considera al ente en sí mismo, mientras que *aliquid* se ubica entre los trascendentales relacionales.

En el segundo caso, la conveniencia debe darse entre el ente y algo que por su propia naturaleza pueda tener una correspondencia con todo ente. Esta entidad es el alma, ya que, como dice Aristóteles en el capítulo III de su tratado *Acercas del alma*, ella es en cierto modo todas las cosas. El alma tiene una apertura a todo lo que es, por lo que puede abarcar al ente en cuanto tal. Esta conveniencia o conformidad es doble, debido a que el alma intelectual posee dos facultades, una cognoscitiva y otra apetitiva. La conformidad del ente con el apetito se expresa con el nombre de *bonum*, mientras que la conveniencia con el intelecto lo expresa el nombre de *verum*. Lo bueno añade a ente una relación con el apetito, expresa el ente bajo la *ratio* de apetibilidad. Lo verdadero lo que añade es una relación con el intelecto, expresa al ente bajo la razón de cognoscibilidad²⁷.

La noción de trascendentalidad expresa algo que tiene la máxima extensión, abarcando todas las cosas, y por ello mismo puede predicarse de cada una de ellas. No añaden al ente algo real, sino algo de razón que permite la explicitación de la noción de ente. *Res*, *unum*, *aliquid*, *verum* y *bonum* dicen algo que el nombre de ente no dice de manera expresa.

²⁷ Cf. Sto. Tomás, *De Veritate*, q1, a1. en Aertsen, Jan. *La filosofía medieval y los trascendentales*, Págs. 103-108

Capítulo II:

El problema del *pulchrum* como trascendental del ente

II.1 De la adición de lo bello a lo bueno

Aunque la belleza no ha sido tratada como un trascendental del ente en la edad media, a partir de principios del siglo XIX, y sobre todo en las últimas décadas, los estudiosos de la temática en su mayoría se inclinan a otorgarle un carácter trascendental. Entre los fundamentos que utilizan para sostener esta postura hay dos textos de santo Tomás en los que el *pulchrum* se identifica con el *bonum*. El primero es un texto de la *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad. 1, en el cual Tomás da la conocida concepción de belleza como “aquello que visto place”. Esta es una cuestión que trata acerca del bien en general, preguntando en el artículo 4 si el bien tiene o no razón de causa final. En la primera objeción, santo Tomás cita a Dionisio quien, en el capítulo 4 de *De divinis nominibus*, afirma que “lo bueno es alabado como bello”. Así, teniendo lo bello razón de causa formal, al bien le convendría la misma razón. Es a esta objeción que Tomás responde siguiendo a Dionisio en cuanto a la identidad real entre el bien y la belleza. Son lo mismo en el sujeto, ya que se basan en la misma realidad, que es la forma. Sin embargo, agrega Tomás, difieren racionalmente, ya que lo propio del bien es su relación con el apetito, ya que el bien es aquello que todos apetecen, correspondiéndole razón de fin. La belleza en cambio está referida a la facultad cognoscitiva, ya que se dice bello aquello que visto agrada. Y como el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza se dice respecto a la forma, es propio de lo bello la razón de causa formal²⁸.

El segundo texto pertenece a la I-II de la *Summa theologiae*, q. 27, a. 1, ad. 3. Esta es una cuestión en la que se trata la causa del amor. En el artículo primero se pregunta si el bien es la única causa del amor. En la tercera objeción, santo Tomás cita a Dionisio, quien afirma en su tratado acerca de la belleza que no solamente el bien, sino también la belleza es amable por todos. Por lo tanto, el bien no sería la única causa del amor. En la respuesta a la objeción, santo Tomás identifica nuevamente al bien y a la belleza,

²⁸ Cf. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad. 1: “Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.”

afirmando que sólo difieren racionalmente. Sostiene que el bien es aquello que todos apetecen, por lo que la razón de bien es que en él descansa el apetito, mientras que pertenece a la razón de bello el ser aquello que con su aspecto o conocimiento se aquieta el apetito. De aquí que la belleza añada al bien un cierto orden a la facultad cognoscitiva, ya que el bien es aquello que absolutamente complace al apetito, mientras que se dice bello aquello que a la aprehensión agrada²⁹.

Los investigadores modernos llegan a la conclusión de que el *pulchrum* es un trascendental del ente fundamentando a partir de la identidad real y diferencia racional entre el *bonum* y el *pulchrum* que santo Tomás ofrece en estos escritos.

Ahora bien, en el desarrollo del capítulo anterior se expuso que para que una noción pueda llamarse trascendental del ente deben cumplirse ciertos requisitos básicos. En primer lugar, la convertibilidad con el ente (*convertio*). Como el ente es aquello máximamente universal, para que algo sea considerado un trascendental debe tener su misma universalidad, es decir tener la máxima extensión. En segundo lugar, la adición al ente (*additio*). Los transcendentales deben añadir algo racional al ente. Y, en tercer lugar, la propiedad trascendental debe ser un derivado del ente, respetando un orden específico (*consecutio*).

En los textos arriba citados podemos ver que Tomás no identifica la belleza con el ente, sino con el bien. La convertibilidad se da entre el bien y la belleza, y no entre el ente y la belleza. Es el bien el que tiene una identidad real con la belleza porque ambos se fundan en la forma. Además, lo que añade la belleza, lo añade a lo bueno y no al ente. Lo bello añade a lo bueno orden a la facultad cognoscitiva, mientras que en el ente, esta referencia al intelecto ya fue añadida con anterioridad por lo verdadero.

Con anterioridad a la *Summa*, ya en *De veritate*, Tomás identifica lo bueno a lo bello. En la cuestión 22, en donde se trata acerca de si todo lo que se desea se desea por razón de bueno, como respuesta a una objeción, Tomás sostiene que afirmar que el apetito tenga termino tanto en lo bueno, como en la paz y en lo bello, no significa

²⁹ Cf. Sto. Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 1, ad. 3: “pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapes aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.”

afirmar que sean diversos los fines del apetito. Esto se debe a que cuando alguien desea algo bueno, desea simultáneamente lo bello y la paz. Todo aquel que desea el bien, desea por ello mismo lo bello. Según este planteo, el *bonum* y el *pulchrum* son deseados por el apetito por ser esencialmente lo mismo. En este texto santo Tomás establece el lugar de la belleza dentro de la razón de bien, mientras que el bien le añade la razón de perfectivo³⁰.

Reforzaría esta perspectiva una cuestión anterior del mismo *De veritate*, en la cual santo Tomás trata acerca de si el bien según la razón es anterior a la verdad. Establece santo Tomás un orden entre verdad y bien, considerándolos en sí mismos, sosteniendo que la verdad es anterior al bien ya que más incluye la razón de bien que la de verdad, debido a que esta última es perfecta de algo en razón de especie, mientras que lo bueno lo es en razón de especie, pero también según el acto de ser que tiene en la realidad. Por lo que el bien presupone la razón de verdad, así como la razón de verdad presupone lo uno, ya que cada cosa es inteligible en cuanto que es uno. Así estos nombres trascendentales, considerándolos en sí mismos, tiene un orden siendo el ente lo primero, a lo que le sigue el uno, luego la verdad y finalmente el bien³¹.

La noción de *consecutio* es fundamental para determinar si al *pulchrum* le corresponde o no un lugar en la lista clásica de los trascendentales del ente. El orden de los trascendentales establecido por santo Tomás siguen un orden gnoseológico de deducción, ya que lo absoluto es anterior a lo relativo, y en lo absoluto lo afirmativo es previo a lo negativo, mientras que entre los trascendentales relacionales lo negativo es anterior a lo afirmativo. En la lista más completa de trascendentales el orden es *res*,

³⁰ Cf. Sto. Tomás, *Q. D. De veritate*, q. 22, a. 1, ad 12, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001: “quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum, non est eum terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul et pulchrum et pacem: pulchrum quidem, in quantum est in seipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur; sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia. Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impediendum adeptionem boni. Ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur etiam remotio impedimentorum ipsius. Unde simul et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum et pax.”

³¹ Cf. Sto. Tomás, *Q. D. De veritate*, q. 21, a. 3: “Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum verum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in re. Et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illam; et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit philosophus in IV Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum.”

unum, aliquid, verum, y bonum, mientras que en otros textos Tomás se apega a la triada clásica de *unum, verum y bonum*. En todos los textos, al hablar de los trascendentales del ente, el último de estos es, sin excepción, el *bonum*.

Siguiendo las palabras de santo Tomás podríamos afirmar que cuando hablamos del *bonum* como trascendental, hablamos de algo que es, que es algo determinado por una *quiddidad*, que en sí mismo es un ente indiviso, en el orden relacional es un algo separado de otros, y que tiene razón de perfectivo tanto en el orden cognoscitivo como apetitivo. También se podría hacer una interpretación más amplia teniendo como base las palabras de Tomás, e ir más allá del texto afirmando que el *bonum* es una síntesis de los demás trascendentales, e inclusive adjudicarle prioridad respecto al ente del mismo modo que algunos pensadores lo han hecho con el *pulchrum*. Sin embargo, no sería lícito adjudicarle esta postura a santo Tomás, quien desarrolla la teoría de los trascendentales en el orden el conocimiento humano, por lo que el orden se establece partiendo de aquello que es más común y que se nos presenta como más evidente, añadiéndose los modos generales de acuerdo al modo de conocer que tiene el hombre.

Aun dejando de lado el hecho de que en los textos de Tomás la convertibilidad de lo bello se hace con lo bueno y no con el ente, y decidiéndose la incorporación del *pulchrum* como una sexta propiedad trascendental, el problema sería qué es lo que agrega lo bello al ente que no hayan agregado ya los anteriores trascendentales. Los textos de santo Tomás sostienen que lo bello agrega a lo bueno orden a la facultad cognoscitiva, pero esta relación es algo que ya fue agregado al ente por el *verum*, por medio de una convertibilidad inmediata con el ente.

II.2 De la conveniencia entre el ente y el alma

Los autores que preceden a santo Tomás en la teoría de los trascendentales ya anticiparon el carácter relacional de *verum y bonum*. A diferencia de Felipe el Canciller, para quien la sistematización de los trascendentales se basaba exclusivamente en la indivisión, Alejandro de Hales y Alberto Magno le reconocen, tanto a lo verdadero como a lo bueno, un estatuto de trascendental relacional. Para Alejandro, los trascendentales añaden al ente no solo la indivisión, sino también una relación. En la determinación del ente en relación con el alma humana se hace evidente el motivo trinitario, ya que la determinación no solo alcanza al *verum* y al *bonum* sino también al *unum*. La causa es que Alejandro conecta los trascendentales con la Trinidad: el hombre

es una imagen de la Trinidad por sus facultades de memoria, inteligencia y voluntad, triada heredada de san Agustín. En el caso de Alberto, *verum* y *bonum* añaden algo positivo al ente, y es la relación con algo extrínseco. Así, *verum* añade al ente una relación con la Idea, mientras que *bonum* añade una relación con el fin. La trascendentalidad se basa, según Alberto, en la causalidad del ente divino, ya que verdad expresa la relación con la idea ejemplar, mientras que el bien lo hace en relación con el fin último. Tanto en Felipe el Canciller, como también en Alejandro y en Alberto la fundamentación es de carácter teológico³².

A diferencia de sus antecesores, cuando Tomás desarrolla la teoría de los trascendentales en *De veritate*, q. 1, a. 1, lo hace desde una perspectiva del conocimiento. La base de los trascendentales relacionales afirmativos en santo Tomás se sostiene en la afirmación aristotélica de que el alma es en cierto modo todas las cosas. Y como en el alma hay una facultad cognoscitiva y otra apetitiva, de esta relación se derivan dos trascendentales: el *verum* en cuanto expresa la conveniencia entre el ente y el intelecto, y el *bonum*, por expresar la conveniencia entre el ente y el apetito. El tipo de relación que establece Tomás entre ente y alma no estuvo presente en los pensadores anteriores, por lo que es considerado un aporte original a la teoría de los trascendentales. Así también, al ser el alma convertible con el ente por medio de sus facultades, santo Tomás limita a dos los trascendentales relacionales afirmativos, y no deja posibilidad de sumar un tercero, debido a que no existe una tercera facultad en el alma.

³² Cf. Aertsen, Jan, *La filosofía medieval y los trascendentales*, Págs. 35-77

Capítulo III:

Los requisitos de la belleza

En su obra, santo Tomás no destina a la belleza un lugar sobresaliente, ni hay una cuestión que trate exclusivamente sobre ella. Sin embargo, está relacionada al tratamiento de temas centrales, como es el caso de la cuestión 39 de la primera parte de la *Summa*, en la cual Tomás trata acerca de la Trinidad. En el artículo 8, cuando plantea si es que los Santos Doctores han atribuido correctamente los atributos esenciales a cada Persona, sostiene que, en lo referente a Dios en cuanto a su propio ser, la eternidad es apropiada al Padre, la especie al Hijo, y el uso al Espíritu Santo. En la apropiación de la especie a la Segunda Persona de la Trinidad en donde Santo Tomás da los tres requisitos de la belleza: integridad o perfección, la debida proporción o armonía, y la claridad. Sostiene que la especie o belleza tiene semejanza con lo propio del Hijo en lo referido a la perfección en cuanto que el Hijo tiene en sí mismo, de forma real y perfecta, la naturaleza del Padre; en cuanto a la debida proporción o armonía, afirma que se adecúa con lo propio del Hijo, en cuanto que es Imagen expresa del Padre; en cuanto a la claridad, se adecúa con lo propio del Hijo, en cuanto a que es Palabra, noción a la que Tomás identifica con Luz, y esplendor del intelecto³³.

III.1 *Integritas sive perfectio*

La perfección, el primero de los requisitos que da Tomás para que algo sea bello, es el fundamento del *bonum*, ya que “lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección”³⁴. En base a la identidad real que hay entre el bien y la belleza, ya que son lo mismo en el sujeto debido a que ambos se fundan en la forma, se

³³ Cf. Sto. Tomás, *S. Th.* I, q. 39, a. 8: *Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam aeternitas appropriatur patri, species filio, usus spiritui sancto. Aeternitas enim, in quantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio patris, qui est principium non de principio. Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio filii, in quantum est filius habens in se vere et perfecte naturam patris. Unde, ad hoc innuendum, Augustinus in sua expositione dicit, ubi, scilicet in filio, summa et prima vita est, et cetera. Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio filii, in quantum est imago expressa patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus cum dicit, ubi est tanta convenientia, et prima aequalitas, et cetera. Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio filii, in quantum est verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus, ut Damascenus dicit. Et hoc tangit Augustinus cum dicit, tanquam verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis Dei, et cetera.*

³⁴ Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 5, a. 1: “Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem”.

considerará la relación que hay entre la perfección y el bien, con el fin de poder reconocer qué entiende santo Tomás acerca de este requisito.

Se dice que algo es perfecto en cuanto que está en acto³⁵ y que, estando en acto, tiene todo lo que le corresponde a su perfección³⁶. Es decir, no es solamente tener el acto, sino tenerlo en toda la actualidad que le corresponde según naturaleza. Además, se puede decir que la perfección tiene dos grados o niveles: una primera perfección, que se da cuando una cosa es perfecta en su sustancia, es la forma del todo que surge de la integración de las partes. Esta primera perfección es causa de la segunda, por ser la forma principio de operación. La segunda es la perfección del fin, el cual es o una acción, o es algo a lo que llega la acción.³⁷

Respecto a esto, santo Tomás hace una distinción en cuanto a que, aunque el ente y el bien sean idénticos en la realidad y solo difieran racionalmente, no se refiere a lo mismo cuando se dice ente absoluto (*ens simpliciter*) de cuando se dice bien absoluto (*bonum simpliciter*). Se llama ente propiamente a algo que tiene el ser en acto, y el acto dice relación a la potencia. De donde se afirma que algo es ente en cuanto se diferencia de lo que está sólo en potencia. Por el ser sustancial (*esse substantiale*) algo es llamado *ens simpliciter*. En cambio, se llama bueno propiamente a algo que tiene razón de perfecto, en cuanto apetecible y que, por lo tanto, tiene razón de último. Aquello que tiene la última perfección es llamado *bonum simpliciter*. Así, en el caso del bien, mientras que algo no alcance la última perfección que debe tener, no es llamado *bonum simpliciter*, aun cuando tenga alguna perfección por estar en acto, sino que en ese caso se le llama *bonum secundum quid*. Por eso es que considerando al primer acto es de algún modo bueno, mientras que atendiendo al último acto es de algún modo ente.³⁸ De este modo, como lo bello es lo mismo que lo bueno en el sujeto, el fundamento de lo bello también será la perfección en cuanto logro del fin, es decir que lo bello *simpliciter* corresponde, como el *bonum simpliciter*, a la segunda perfección. Esto no significa que en el orden de la primera perfección haya una ausencia total del *bonum* o del *pulchrum*,

³⁵ Cf. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 5, a. 1

³⁶ Cf. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 5, a. 5

³⁷ Cf. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 73, a. 1: Respondeo dicendum quod duplex est rei perfectio, prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare, vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae, quia forma est principium operationis.

³⁸ Cf. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 5, a1, ad 1

sino que como todo aquello que aún no ha conseguido su fin, serán buenos y bellos de algún modo y no absolutamente.

III.2 *Debita proportio sive consonantia*

En uno de los textos en los que santo Tomás distingue racionalmente lo bello de lo bueno afirma que “lo bello consiste en la debida proporción, ya que el sentido se deleita con las cosas debidamente proporcionadas, como en las que le son semejantes”³⁹. Acerca de esta segunda condición, Tomás distingue dos clases. Una, en cuanto relación entre cantidades, como cuando hacemos referencia al doble, al triple o al igual; otra, en cuanto a cualquier relación entre las cosas, y señala como ejemplo la relación entre Dios y las criaturas, en cuanto éstas se relacionan con Él como el efecto a la causa y como la potencia al acto⁴⁰. Así, la proporción se refiere, o bien al orden de las partes entre sí para la totalidad de una cosa, o bien a la relación de un ente a otro.

En los capítulos que Tomás le dedica a la templanza, afirma que la belleza le pertenece de modo eminente a esta virtud, ya que la misma noción de templanza consiste en la inclinación al bien conforme a la razón, siendo lo propio de la razón una cierta moderación⁴¹. También, cuando trata acerca de lo honesto como parte integral de la templanza, ejemplifica diciendo que lo bello de los cuerpos consiste en que el hombre tenga los miembros bien proporcionados, con una cierta claridad o esplendor en el color. De manera similar se refiere a la belleza espiritual, la cual consiste en que las acciones humanas estén bien proporcionadas según la claridad espiritual de la razón⁴².

La proporción como requisito de la belleza señala la necesidad de encontrar una simetría entre las partes, de tal modo que no haya discrepancias en el compuesto total. Siguiendo el ejemplo de Tomás en cuando al cuerpo humano, se puede decir que cada uno de los miembros debe estar dispuesto de tal modo que el resultado en su conjunto sea un todo armónico. Las partes por separado pueden ser bellas, pero esto no es relevante en cuanto a la proporción, ya que la disposición del todo determina si es bello o no. Además, hay que señalar que la expresión que utiliza santo Tomás es “debida

³⁹ Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad. 1: “Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus”.

⁴⁰ Cf. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 1, a. 12, ad. 4: “proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum”.

⁴¹ Cf. Sto. Tomás, *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 1

⁴² Cf. Sto. Tomás, *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 2

proporción”, subrayando así que es bello aquello que se ajusta a su propia perfección, la cual es establecida por la forma.

III.3 *Claritas*

El último de los requisitos que da santo Tomás para que algo sea bello es la claridad, la cual puede referirse tanto al ámbito sensible como al intelectual. Una de las nociones de lo bello dice que es aquello que agrada o place a la vista, pero Tomás no usa el término *vista* sólo para referirse a la visión sensible, sino que lo hace de forma genérica, como aprehensión.

“Un ejemplo claro lo tenemos en la palabra visión, cuyo sentido original indicaba el sentido de la vista; pero por la dignidad y certeza de ese sentido, este nombre se ha extendido, con el uso, para indicar todo conocimiento que se tiene por los sentidos”⁴³.

Normalmente son la vista y el oído, por ser los sentidos que son más cognoscitivos, aquellos respecto a los que se habla de belleza. Decimos bellos paisajes y bellos sonidos, pero no bellos sabores o bellos olores. Así, en el orden sensible, claridad se usa para la luz, destello, color, nitidez en cuanto a lo referido a la vista, mientras que para el oído es usada para indicar que una disposición de sonidos es agradable de ser escuchada⁴⁴.

Al referirse a la claridad como requisito de la belleza, santo Tomás sostiene que por ella es que aquellos que tienen colores nítidos son llamados bellos. En esta afirmación se encuentra un sentido más profundo de claridad, ya que un color no sólo se vuelve más nítido al recibir luz, sino cuando se manifiesta en cada cosa de manera determinada según lo que ella sea. Cada cosa tiene su color propio, por ejemplo, lo verde de la hoja de un árbol, entonces en la medida en que más se adecua a ese color, más bella es la hoja. Para que algo sea bello se requiere que su color sea el adecuado, nítido, claro y conveniente según su forma.

El destello es para santo Tomás la participación del Resplandor divino en distintos grados en lo creado. La belleza se predica de Dios de modo eminente, y por

⁴³ Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 67, a. 1: “Sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum (dicimus enim, vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum); et ulterius etiam ad cognitionem intellectus”

⁴⁴ Cf. Alvira, T., Clavell, L., Melendo, T., *Metafísica*, Navarra, EUNSA, 1982⁶, Pág. 190

participación a la pluralidad de cosas bellas en distintos grados de belleza, según guarden fidelidad a su modelo, adecuándose a la finalidad que le corresponde y a su forma.

La ausencia de luz es manifestación de lo feo y de la ignorancia, en tanto que impide la aprehensión de los entes. Si todo conocimiento comienza con la aprehensión a través de los sentidos, la oscuridad que impide ver, como así también distinguir una cosa de otra, constituye la imposibilidad de conocer o de reconocer algo, y de contemplarlo como bello. Sin luz, quien contempla no puede apreciar la belleza de las cosas, ni puede entrar en relación con lo contemplado. Así, la belleza es sobre todo el esplendor de la forma⁴⁵.

⁴⁵ Cf. Durango Calvo, A., *Sobre el concepto de belleza en santo Tomás de Aquino*, España, [s. e.], 2018, Págs. 44-49

Conclusión

Santo Tomás aborda las cuestiones que tratan acerca de los trascendentales desde la perspectiva del conocimiento. El ente es lo primero que concibe el intelecto, y es sólo a partir de su intelección que las demás cosas pueden ser conocidas. Su primacía está dada por su actualidad, de modo que aquello que es está incluido en toda concepción posterior. Así, la captación del ente es el punto de partida en la actividad intelectual y es en él en el que se resuelven todas las demás concepciones. Como no hay ninguna cosa fuera de la noción de ente, ya que cualquier cosa es esencialmente ente, las adiciones al mismo expresan modos de ente. Éstos pueden ser o algún modo especial, o algún modo general que siga a todo ente.

Los modos generales son los llamados trascendentales del ente. En la obra de santo Tomás no hay un capítulo ni una cuestión que trate exclusivamente acerca de ellos, sin embargo, esto no define la importancia que tiene esta teoría dentro de su pensamiento. El ente y aquellos que siguen al ente son el sujeto de la metafísica para santo Tomás, ya que ella trata acerca de aquellos máximamente universales⁴⁶. Los trascendentales del ente son las primeras concepciones, siendo común a todas las cosas. Tienen la misma extensión del ente y son convertibles con él, pero esta convertibilidad no se da por ser sinónimos, sino que, aunque en la realidad son lo mismo con el ente, son distintos según razón, por lo que cada trascendental expresa algo propio que explicita la noción de ente. De este modo, como subraya santo Tomás, no es redundante hablar de ente verdadero, ya que hay algo en la noción de verdadero que no hay en la noción de ente. El orden de los trascendentales tiene como base la prioridad conceptual del ente, ya que algo es inteligible en cuanto que tiene ser. A partir de esta primera captación, se derivan los demás trascendentales según un orden específico. *Res* y *unum* siguen a todo ente en sí, mientras que *aliquid*, *verum* y *bonum* lo hacen en relación de un ente con otro.

La relación entre el *pulchrum* y los trascendentales del ente en la obra de santo Tomás es expuesta en varios textos referidos a diversas cuestiones, pero siempre es abordado dentro del marco del bien. Se han señalado principalmente dos textos de la *Summa* en los que Tomás les otorga al *bonum* y al *pulchrum* una identidad en el sujeto,

⁴⁶ Cf. Sto. Tomás, *In Met.* Prol.: “Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalía versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus.” en Aertsen, Jan, *La filosofía medieval y los trascendentales*, Pág. 128.

mientras que señala una diferencia según razón. La convertibilidad entre lo bueno y lo bello haría del *pulchrum* un trascendental del ente, según algunos pensadores. Además, la no identidad conceptual se da debido a que la *ratio* de lo bueno y lo bello son distintas, siendo lo bueno aquello que todos apetecen, mientras que lo bello es aquello cuya visión agrada, añadiendo al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva, de manera que se llama *bonum* a lo que agrada en absoluto al apetito, y *pulchrum* a aquello cuya sola aprehensión agrada.

Pero en los textos que tratan acerca de los trascendentales, la convertibilidad en cuanto a los relacionales afirmativos se da, por un lado, entre ente y *verum*, y por otro, entre ente y *bonum*. El *verum* añade al ente una relación con el intelecto, mientras que el *bonum* lo que añade al ente es la relación con el apetito. Ajustándonos a las palabras de santo Tomás, el bien presupone la razón de verdad, así como la razón de verdad presupone lo uno. Por lo tanto, el *bonum* como trascendental del ente dice orden a la facultad apetitiva, pero también, en cuanto presupone la razón de verdad, dice también orden a la facultad cognoscitiva. El *pulchrum* añade al *bonum* cierto orden a la facultad cognoscitiva, pero esta adición es de otro orden. Quizás esto pueda percibirse mejor si se tiene en cuenta que cuando santo Tomás establece esta adición lo hace respondiendo a las objeciones. Lo bello añade orden a la facultad cognoscitiva a lo bueno en cuanto bueno y no en cuanto trascendental del ente, aunque sin lugar a dudas lo sea. La *ratio* del *bonum* es que en él se aquieta el apetito, mientras que la *ratio* del *pulchrum* es aquello que en tanto visto o conocido se aquieta el apetito. Lo bello es aquello que visto agrada, *quae visa placent*. Por esta razón lo bello añade a lo bueno orden a la potencia cognoscitiva dentro del ámbito del bien, ya que una vez aprehendido deleita al apetito, y en ese deleite gozoso el apetito descansa.

Por otro lado, también es importante subrayar la innovación por parte de santo Tomás en cuanto a conveniencia entre el alma y el ente. Aunque con anterioridad tanto Alejandro de Hales como Alberto Magno habían desarrollado el *verum* y el *bonum* reconociéndoles un carácter relacional, la fundamentación en estos casos se hace desde una perspectiva teológica, ya que conectan a los trascendentales con la Trinidad. En cambio, Tomás relaciona el ente con el alma, basándose en la afirmación aristotélica de que el alma es en cierto modo todas las cosas. Este cambio de perspectiva indica una disposición distinta del hombre en el mundo, en cuanto que por tener un alma intelectual posee una apertura trascendental hacia todo lo que es. La naturaleza del alma

espiritual es capaz de asimilar las formas de otras cosas por haber en ella dos facultades, una cognoscitiva y otra apetitiva. El objeto del intelecto es el ente bajo la razón de cognoscibilidad, siendo así su objeto la verdad. Del mismo modo, el objeto de la voluntad es el ente bajo la razón de apetibilidad, siendo su objeto el bien. La tríada “ente-verdad-bien” se corresponde con la tríada “alma-intelecto-voluntad” en el pensamiento de santo Tomás, correspondencia que se justifica por la apertura trascendental del alma hacia todas las cosas. En consecuencia, no hay lugar en el esquema del pensamiento planteado por Tomás para un tercer trascendental relacional afirmativo⁴⁷.

Cuando Aertsen plantea cuál sea el lugar de la belleza, expone el pensamiento de algunos autores que afirman que el *pulchrum* es un trascendental del ente, y dice que varios de ellos no sólo consideran a lo bello un trascendental del ente, sino que le otorgan una función sintética especial y da algunos ejemplos. Cita, entre otros, a Maritain, quien afirma que lo bello es el esplendor de todos los transcendentales juntos, como así también a Baltasar, quien compone una tríada “*verum-bonum-pulchrum*”, dándole a la belleza cierto carácter concluyente. Más adelante en el mismo texto, Aertsen pregunta qué evidencia podemos encontrar en los textos medievales para reclamar que lo bello es una propiedad trascendental. Responde afirmando que la mayoría de los autores medievales guardan silencio sobre la belleza como un trascendental. Ni Alberto Magno, ni Buenaventura, ni Enrique de Gante le dan un ordenamiento al *pulchrum* dentro de los transcendentales, y tampoco lo hace santo Tomás, ya que a pesar de asegurar que lo bello es convertible con lo bueno, nunca habla de la convertibilidad entre *ens* y *pulchrum*, y no otorga espacio al *pulchrum* en ninguna de las listas de los transcendentales. En estos estudios, afirma Aertsen, se puede ver la influencia de la tríada moderna “verdadero- bueno-hermoso” vinculada al surgimiento de la Estética como disciplina filosófica. En el intento de encontrar una estética basada en principios escolásticos es que estos pensadores le otorgan a la belleza un peso que no tuvo en la Edad Media⁴⁸.

Las propiedades transcendentales tienen en Tomás una estructura y un orden fundamentado. Si, por el motivo que sea, se busca adaptar los textos para incluir al *pulchrum* como trascendental del ente, esto traería consecuencias no sólo relacionadas a

⁴⁷ Cf. Aertsen, Jan, *La filosofía medieval y los transcendentales*, Pág. 340-341

⁴⁸ Cf. Aertsen, Jan, *Intelecto e imaginación en la filosofía medieval*, Vol. I, Porto, BREPOLIS, 2006. Págs. 427-429

los trascendentales. Como se ha visto, la novedad de la sistematización de los trascendentales en santo Tomás, además de la incorporación de los trascendentales *res* y *aliquid*, es su reconocimiento de la conveniencia entre el alma y el ente, otorgándole al hombre una apertura trascendental que lo hace capaz de Dios.

No obstante, esto no significa que el *pulchrum* carezca de importancia en la obra de santo Tomás. Lo bello es convertible con lo bueno y, a través de lo bueno, se relaciona con el ente. Por este motivo se podría afirmar que el *pulchrum* si es un trascendental, pero no puede decirse que sea una propiedad trascendental del ente, ya que sin la referencia al *bonum*, el *pulchrum* no puede ser comprendido. El estudio del *pulchrum* como co-extensivo inmediato del ente no sólo vulnera el espíritu del pensamiento de santo Tomás, sino que también atenta contra la noción misma de belleza, ya que, en su intento por ubicarla entre los trascendentales del ente, la sitúan entre el *verum* y el *bonum*, en una especie de mixto o intermediario. Como consecuencia, puede atribuírsele al *pulchrum* riqueza de síntesis, pero pierde el carácter universal. Lo bello no expresa tan perfectamente como lo verdadero la inteligibilidad del ente, ni tampoco expresa tan perfectamente como lo bueno la apetibilidad del ente⁴⁹. Por el contrario, si se entiende al *pulchrum* como convertible con el *bonum*, se manifiesta en su real magnitud, evidenciando los tres requisitos enumerados por santo Tomás: integridad o perfección, la proporción o consonancia y la claridad.

El estudio del *pulchrum* como trascendental del ente es una cuestión que se debate desde fines del s. XIX, y que ha ido intensificándose hasta nuestros días. Ambas corrientes, tanto la de aquellos que defienden la trascendentalidad, como la de aquellos que la niegan, presentan argumentos consistentes. En esta investigación, en base al estudio realizado, se concluye que el *pulchrum* no es un trascendental del ente en santo Tomás de Aquino. Es una discusión que seguirá abierta, en la que no debería dejar de considerarse la continuidad y la coherencia del pensamiento del Aquinate.

La respuesta está en los textos de santo Tomás.

⁴⁹ Cf. M.D. Philippe, *Philosophie de l'art*, t. II, Tournai, Éditions Universitaires, 1994, Pág. 237-240

Bibliografía

Primaria:

- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, edición preparada por Juan Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, cuestión 21. Sobre el bien, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.
- TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, cuestión 22. El apetito del bien, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001.

Obras de Tomás de Aquino en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

- TOMÁS DE AQUINO, “De Potentia”, *Quaestiones disputatae*
 - “De Veritate”, *Quaestiones disputatae*
 - *Summa Theologiae*
 - *Scriptum super Sententiis*

Traducciones consultadas en <http://hfg.com.ar/sumat/>

- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*

Secundaria:

- AERTSEN, JAN, *Intelecto e imaginación en la filosofía medieval*, Porto, BREPOL, 2006
- AERTSEN, JAN, *La filosofía medieval y los trascendentales, un estudio sobre Tomás de Aquino*, Navarra, EUNSA, 2003
- AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, BAC, 1963
- ALVIRA, TOMÁS et al., *Metafísica*, Navarra, EUNSA, 1982
- CARDONA, CARLOS, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, RIALP, 1973

- COSTARELLI BRANDI, HUGO, *Origen y originalidad del 'quae visa placent' en santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EAE, 2010
- DURANGO CALVO, ALEJANDRO, *Sobre el concepto de la belleza en santo Tomás de Aquino*, España, [s. e.], 2018
- ECO, UMBERTO, *Historia de la belleza*, Barcelona, Debolsillo, 2010
- FERRO, LUIS SANTIAGO, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Primera parte, Tucumán, UNSTA, 2004
- HERRERA, JUAN JOSÉ, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Tucumán, UNSTA, 2011
- PHILLIPE, M. D., *Philosophie de l'art*, t. II, Tournai, Éditions Universitaires, 1994
- PLATÓN, *Banquete*, Madrid, Gredos, 1982
- PLATÓN, *Fedro*, Madrid, Gredos, 1982