

OSVALDO LIRA SS. CC.

Profesor de Metafísica en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Ha publicado, entre otras obras, "Nostalgia de Vásquez Mella"; "La vida en torno"; "Visión política de Quevedo"; "Poesía y mística en Juan Ramón Jiménez"; "El misterio de la poesía"; "Ortega en su espíritu" (dos vol.), además de otros artículos en "AISTHESIS" que configuran su profunda visión del fenómeno estético.

A PESAR de que en todas las épocas se ha venido hablando de la Belleza, y en todos los tonos, no es posible aceptar las opiniones expresadas, sin beneficio de inventario. Ciñéndonos —en gracia de la brevedad y de la precisión— a los tiempos de la Civilización cristiana, nos encontramos, a poco de investigar, que en este asunto se han adoptado todas las actitudes posibles e imaginables. Se la ha tratado desde un ángulo positivo, o, más bien, positivista, sin mayores preocupaciones por adentrarse en su esencia. Se la ha contemplado también con pretensiones de mayor profundidad, sin acertar a formular conclusiones dignas de perdurar. Lo peor del caso es que la perspectiva desde la cual se ha analizado en más escasas ocasiones ha sido la perspectiva ontológica, no obstante ser ésta la que proporciona las razones más hondas y más aquietantes para nuestra inteligencia: la definitiva. Todas esas reflexiones que hallamos sembradas en esos pintorescos tratados de retórica, tan decimonónicos, no sólo por la cronología sino también por el espíritu superficial y deliciosamente frívolo e insustancial que los anima, no contribuyen sino a hacernos creer que sabemos algo acerca de la Belleza, cuando si sólo fuera en virtud de ellos, seguiríamos sin saberla ni conocerla en lo que verdaderamente es.

LA ESENCIA de la Belleza no debe equipararse, en su condición entitativa, a la que

queda expresada en los conceptos *universales*, sino a la de los conceptos *trascendentales*. Es decir, a esos conceptos —con su realidad correspondiente— que no poseen, propiamente hablando, una esencia, sino que desbordan los límites genéricos, inclusive los de los géneros supremos, porque se ven realizados, corporizados exhaustivamente en todos los individuos que pueblan el Universo de la sensibilidad.

SANTO TOMÁS se muestra en este punto absolutamente categórico. En su doctrina, la Belleza queda emparentada con el Bien trascendental. Nos dice que el Bien y la Belleza difieren entre sí con una simple distinción de razón que, en el pensamiento tradicional, se denomina *distinción de razón racionada*. Es una distinción con la cual la inteligencia no se encuentra —al contrario de lo que ocurre con la distinción real en sus variadas especies—; sino que es ella misma que la establece, fundándose en la trascendencia que ofrece la realidad por ella estudiada respecto de sus fuerzas perceptivas connaturales¹.

A SEMEJANZA de los restantes trascendentales —pero singularmente a la par del sexto de entre ellos que es el Bien—, la Belleza se identifica realmente con el *ser*, del cual expresa un aspecto determinado que no ha sido, ni ha tenido por qué ser destacado por los restantes conceptos de este orden. Todo concepto trascendental destaca un aspecto del ser, y, en este sentido, el aspecto destacado por la Belleza constituye algo que es propio y privativo suyo. Sin embargo, el aspecto destacado por la Belleza no está meramente en potencia en el ser, sino en acto propiamente dicho, aunque implícito. Y ésta es la diferencia existente entre los conceptos genéricos respecto de sus diferencias específicas en que, llegada la ocasión, vienen a resolverse. Las

¹Esta trascendencia se fundamenta en el carácter abstractivo de nuestra inteligencia, que necesita desindividualizar a una realidad para poder recogerla en sus conceptos.

especies están *potencialmente*, no *actualmente*, incluidas en los géneros, mientras que los trascendentales están *propriadamente en acto*, aunque implícitos, en el primero de todos ellos, que es el *ser*.

LA BELLEZA destaca por su parte ciertas cualidades manifestadas por un ente no en cuanto existe en sí mismo, con *existencia entitativa*, sino en cuanto se halla en el sujeto cognoscente con *existencia intencional*; aun cuando la intencionalidad de este modo de existir esté sujeto a ciertas precisiones ulteriores. Ya en alguno de nuestros trabajos hemos hablado de estos caracteres, al acentuar la trascendentalidad de la Belleza, carácter que, por lo demás, dista mucho de ser unánimemente reconocido². Lo que puede decirse acerca de esto es, en resumen, que la Belleza es a la Verdad lo que el Bien es al Ser.

POR EL momento, lo que nos interesa subrayar es el hecho de que el tratamiento que la Belleza recibe de parte de los críticos artísticos y literarios es muy diverso del que recibe de los escasos pensadores que se han dedicado a desentrañar sus misterios; pero esto no quiere decir que sean uno y otro contradictorios entre sí, sino complementarios. O, más bien, están llamados de suyo a ser complementarios, lo cual quiere decir que el tratamiento que le procuran los críticos a que anteriormente nos hemos referido, deberá fundamentarse sobre una doctrina ontológica acertada. Desde este ángulo podemos decir que toda crítica artística o literaria sólo puede quedar fortalecida al fundarse sobre una recta doctrina ontológica de la Belleza; mientras que, por el contrario, cuando contemplamos una realidad cualquiera fuera del contexto ontológico que primordialmente nos ofrece, corremos el peligro de sobrevalorar alguno de sus aspectos accidentales o adjetivos con desmedro de aquéllos que son los que la

configuran y determinan; los que la hacen ser lo que es. Y no se crea que esta afirmación es válida sólo cuando tratamos de esencias o naturalezas propriadamente dichas, sino también en la esfera de los valores adjetivos. Porque en el orden de la Belleza —que es el orden del ser intencional— ciertos aspectos ontológicamente cualitativos de por sí vienen a convertirse, cuando de Belleza se trata, en auténticamente esenciales.

POR ESO es urgente analizar la esencia de la Belleza con el fin de poder formular conclusiones acertadas acerca del modo de conocerla. No decimos que la tarea sea fácil, ni mucho menos. Sin embargo, debemos afrontarla. De otro modo no podremos discernir jamás el modo recto de abordarla de aquellos otros que sólo pueden conducirnos a un espejismo pernicioso.

EL OBJETIVO de este trabajo es el de llegar a la necesidad de un conocimiento de la Belleza que no sea meramente conceptual, sino que alcance dimensiones de experiencia en el más intenso sentido del vocablo. Dicho de otro modo, la Belleza no puede ser *meramente conocida*, sino que es preciso *experimentarla*.

ESTA ASERCIÓN requiere ser fundamentada.

LA VERDAD, podemos y debemos conocerla. La plena expansión de la Verdad, que es la Belleza, necesitamos experimentarla, porque de lo contrario podremos, sí, sentar cátedra acerca de ella, pero de ninguna manera captarla en sus rasgos privativos. Y es de esto, precisamente, de lo que se trata: de captarla, de dejarnos invadir por sus efluvios, de dejarnos seducir por su atractivo. Es evidente que semejante invasión y seducción ha de ser, para que no resulte perniciosa, el resultado de una convicción intelectual concorde con nuestra condición de imágenes de Dios, por creación, y de hijos Suyos, por adopción cuasicreadora.

ES ÉSTE el motivo que nos ha llevado a considerar brevemente lo que sea la Belleza, para pasar a analizar el modo adecuado de conocerla, o, más bien, de experimentarla. Es decir, de establecer contacto con su índole

²Para sostenerla, nos hemos apoyado en un clarísimo pasaje de Santo Tomás: *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.* SUMM. TH., I q. v, 4, ad 1.

propia y entrañada. No olvidemos que cualquier tipo de conocimiento o de contacto intelectual resulta irremisiblemente posterior a lo que sea en sí la realidad captada o conocida. No se puede captar o conocer así, en seco, sin objeto captado o conocido. Las actitudes prácticas o líneas de conducta sólo valen en la medida en que se nos aparezcan y sean efectivamente la puesta en práctica de una doctrina organizada. Sin rectitud doctrinal —que la doctrina esté explícita o implícita— poco importa para el caso— no es posible alcanzar una auténtica rectitud en ninguna vida práctica. Y ésta es una afirmación que debemos recordarla siempre, porque es la expresión de la realidad misma de las cosas. Ya nos lo recuerda Paul Bourget al terminar su novela "LE DEMON DE MIDI": *quien no vive como piensa termina por pensar como ha vivi-*

La Belleza no puede ser meramente conocida, sino que es preciso experimentarla.

do. Y es esto, por desgracia, lo que nos acontece con demasiada frecuencia: que las actividades humanas se van desarrollando y ejerciendo en conformidad con ciertos modos de pensar con los cuales aquellos mismos que las ejercen si repararan en sus consecuencias, no comulgarían, de seguro, ni siquiera un minuto... La ilación entre los principios que, por ventura, se profesan y las secuelas que resultan de ellos constituye una exigencia ineludible que dimana de las leyes mismas del funcionamiento de nuestra inteligencia, y que, sin embargo, pasa demasiadas veces inadvertida. Con los frutos que era de esperar...

UNA REFLEXIÓN aparentemente desconectada de la índole de este trabajo, y que sin embargo, ofrece respecto de él ciertos vínculos rea-

les extremadamente sólidos, es la de que nuestra existencia en este mundo está destinada de por sí a una sola cosa, que es el conocer, amar y servir a Dios para, así, alcanzar la Vida Eterna. La conexión real a que nos referimos nace de la índole misma de todo movimiento, de todo fluir, que es la de especificarse por su término. Como lo evidencia el pensamiento tradicional, el movimiento viene a ser una forma o principio configurante en trance mismo de realizarse. El proceso en virtud del cual **va adquiriendo** progresivamente consistencia, se va asemejando cada vez más a la meta ya **conseguida**. Pues bien, tal es la función de nuestra vida presente.

NOS HALLAMOS en este mundo para ir labrando nuestro porvenir eterno, y nada es más urgente entonces que ir recortando, perfilando nuestra ruta terrenal en conformidad con ese término **inefable que es la Bienaventuranza Eterna**. Por eso la teología católica nos va hablando de esta vida como de un camino, y de la Bienaventuranza como de la Patria. Por consiguiente, todos los momentos de nuestro existir en este mundo deberán constituir otras tantas **prefiguraciones** —todo lo pálidas que se quiera, pero, al fin de cuentas, efectivas— **de lo que deberemos ser en el seno de Dios**. La mejor manera de adquirir una idea lo más exacta —o lo menos inexacta— posible acerca de lo que debemos ser, y realizar en este mundo consistirá en averiguar lo que será, **aquello en que consistirá esa Vida perdurable cuya creencia la expresamos en el Símbolo de los Apóstoles**. Parecería, al expresarnos de este modo, que estamos raciocinando a contrapelo y que tratamos de analizar lo conocido en virtud de lo desconocido. No hay nada de esto, sin embargo. Porque acerca de la otra vida poseemos datos suficientes que nos han sido proporcionados por el propio Cristo Señor nuestro.

NARRÁNDONOS SUBLIMEMENTE esos coloquios que ya de suyo son sublimes, que mantiene Cristo con sus discípulos en la Última Cena, San Juan nos comunica las palabras del Hijo de Dios: *La Vida Eterna es que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y al*

que Tú enviaste, Jesucristo³. Por su parte, San Pablo, al terminar su maravilloso Himno a la Caridad, al que destina un capítulo entero de su primera Epístola a los Corintios⁴, nos dice que *ahora vemos mediante un espejo, conjuntamente; entonces veremos cara a cara*⁵. Si analizamos estos pasajes inspirados, cuyo autor principal, según nos lo enseña la Iglesia, es el propio Espíritu Santo, podremos comprender las conclusiones de Santo Tomás acerca de nuestra existencia futura en el seno de Dios, que, por lo demás, no son sino la sistematización científica de estos datos revelados. Pensemos en que el hecho mismo de conocer a Dios, hasta el extremo de consistir en ese preciso conocimiento nuestra Vida Eterna, y de verlo cara a cara, exige que este conocimiento no sea de índole meramente conceptual sino que llegue a adquirir las proporciones de una *experiencia propiamente tal*.

PARA COMPRENDER nuestra posición tenemos que considerar que, a Dios, visto cara a cara, no lo podemos captar en ninguno de esos principios determinantes de nuestra actividad cognoscitiva que el pensamiento tradicional conoce con la denominación de *species intelligibiles*, y que no vienen a ser sino la misma esencia del objeto conocido existente en nuestra inteligencia de modo intencional. La razón es muy clara: Las *species intelligibiles* mencionadas operan sólo en el caso de las realidades en que la esencia o naturaleza se distingue realmente de la existencia que le es correlativa. Y esta distinción real y no solamente de razón que media entre los dos principios entitativos e integrantes de todo ente contingente constituye el fundamento indispensable, la *conditio sine qua non*, para que nosotros podamos conocer las realidades que nos circundan.

AHORA BIEN, este modo de conocer mediante *species intelligibiles* no tiene ni podrá tener la menor cabida en el conocimiento que,

de nuestro Creador, poseeremos en la Vida Eterna. Sabemos, en efecto, con certeza y por las solas fuerzas naturales de nuestra inteligencia que, en Dios, ambos principios integrantes del individuo existente se identifican entre sí de modo infinito. Así como la esencia nuestra, verbigracia, consiste en que somos animales racionales —o, más brevemente, consiste en la *animalidad racional*—, la de Dios consiste en su propio *existir*. Esta es la razón por la cual, hablándole a Moisés desde la zarza ardiente en el desierto de Madián, Yaveh se presenta con las conocidas y misteriosas palabras de *Yo soy El que soy*⁶, las cuales ratifica algunos momentos después cuando, al interrogarle Moisés acerca del título con que debería presentarse a sus compatriotas que gemían por aquel entonces bajo el yugo del Faraón, le insiste: *El que Es me envía a vosotros*⁷. De esta suerte, si alguien admitiera como posible que, a Dios, lo podría-

En la otra vida experimentaremos a Dios con una intensidad incomparablemente mayor que la de nuestra autoexperiencia.

mos conocer mediante *species intelligibiles*, tendría que admitir, en lógica e irremisible consecuencia, que dichas *species* recogerían la esencia de Dios; es decir, su Existir subsistente e infinito. Y esta suposición constituye un puro y simple absurdo.

AL EXISTIR en el seno de nuestra inteligencia, la mencionada e hipotética *species* —es decir, la realidad misma por conocer—, infinita como sería, estaría determinando y configurando gnoseológicamente a una realidad finita como nuestra subjetividad inteligente.

³Joann., xvii, 3.

⁴I Cor., xiii.

⁵Ibid., 12.

⁶Exod., iii, 14.

⁷Ibid.

Y si esta hipótesis no es absurda, francamente no sabemos cuál otra podría ser calificada como absurda...

ESTA ES la grande, la profunda razón por la cual el Doctor Angélico sostiene reiteradamente que Dios no puede ser conocido mediante ninguna clase de *species intelligibiles*. Las *species* existentes en nuestra inteligencia, cuando una realidad por conocer la ha determinado gnoseológicamente, son creadas, son contingentes. No pueden constituir la expresión del Existir necesario y subsistente⁸. No es, pues, una actitud caprichosa la del gran Maestro acerca de este punto, sino la verificación estricta de la naturaleza de las cosas. Así, el conocimiento que tendremos de Dios en la Vida perdurable, al no verificarse mediante *species*, cobrará las proporciones de una experiencia con todas las de la ley. Más aún, llegará a límites experimentales imposibles de conseguir ni siquiera respecto de nuestro autoconocimiento humano. Incluso diríamos que la experiencia que poseamos de Dios en la otra vida será el analogado principal del concepto mismo de *experiencia*. Experimentaremos a Dios con una intensidad incomparablemente mayor que aquella con que nos experimentamos a nosotros mismos. Nuestra autoexperiencia —aquello que el Aquinate denomina *conocimiento del alma por sí misma* y de lo cual habla en la *Suma Teológica* y en su *QUAESTIO DISPUTATA DE VERITATE*⁹— no alcanza dimensiones propiamente actuales, manteniéndose, al contrario, en el orden puro y simple de la habitualidad. En cambio, la experiencia que de Dios alcanzamos en la Bienaventuranza, no será puramente habitual sino plenamente actual, o, en otras palabras, será objetivante tal como el conocimiento propiamente dicho que, de las cosas contingentes, alcanzamos en este mundo.

A NUESTRO juicio, lo que constituye en pro-

⁸*Essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra ostensum est (q. 3, a. 4), quod nulli formae creati competere potest. Non potest igitur aliqua forma create esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam.* SUMM. THEOL. I, q. XII, 2, c.

⁹SUMM. THEOL., I, q. LXXXVII. DE VERITATE, x, 8.

piedad una experiencia consiste en un *contacto inmediato* no sólo gnoseológico sino también ontológico del sujeto experimentante con la realidad experimentada. Por este motivo y manteniéndonos dentro del orden exclusivo de las realidades naturales, sólo podemos adquirir experiencia propiamente tal de nosotros mismos y de ninguna otra entidad. Lo demás, lo conocemos sensitivamente o conceptualmente, pero no lo experimentamos, hasta el punto de que ni siquiera las sensaciones que adquirimos acerca de las realidades sensibles podríamos calificarlas propiamente de experiencias. En cambio, a nosotros mismos sí que nos experimentamos además de conocernos. Con una diferencia, sin embargo. Porque nos conocemos como *especie humana*, mientras que nos experimentamos en *nuestra individualidad*, en cuanto somos individuos. De esta suerte, si es cierto que el

Nos experimentamos a nosotros mismos, en nuestra individualidad, además de conocernos.

conocimiento que yo adquiero acerca de mí mismo coincide, por su objeto material, con la experiencia que también tengo de mí mismo, dichos conocimiento y experiencia se diferencian entre sí en lo relativo a su *ratio formalis sub qua*. Me conozco a mí mismo, pero *como especie*. En cambio, me experimento también a mí mismo, pero *como individuo en lo que poseo de individual*. Y en este orden de valores, si es cierto que el conocimiento que tengo de mí mismo resulta más claro que la experiencia de mí mismo, también lo es que la experiencia que tengo de mí mismo, además de ser incomparablemente más continua, me proporciona una seguridad de que el correspondiente conocimiento conceptual

carecerá de modo irremediable. Y esta experiencia habrá de fructificar en una serie de conceptos ulteriores que la irán ilustrando y que irán animando —aunque parezca raro a primera vista— los **conocimientos** que vayamos adquiriendo acerca de la multitud de realidades que nos circundan.

POR ESTO, el conocimiento que, a la vez, sea experimental y objetivamente será y tendrá que aparecernos como el tipo más pleno y perfecto de actividad cognoscitiva que sea posible concebir... Como experiencia, significará una unión máxima entre el sujeto cognoscente y la realidad conocida. A este propósito nos es preciso recordar que la unión a que podemos llegar, en el conocimiento nocional u objetivante, entre el sujeto y la realidad, sólo se realiza en un orden de valores adjetivos, en cuanto las *species intelligibiles* y los conceptos que constituyen su fruto ade-

El conocimiento que a la vez sea experimental y objetivante será el más pleno.

cuado y connatural la procuran dentro de los solos límites de los *habitus* cualitativos; y es sabido que el *modus essendi* de los *habitus* pertenece al orden de la adjetividad. En cambio, la unión implicada y supuesta por la experiencia intelectual pertenece al orden de los valores sustantivos, en cuanto todo sujeto, todo individuo existente —incluso los *infracognoscentes*—, mantiene una identidad consigo mismo que rebasa los valores adjetivos en la medida en que toda realidad subsistente o sustancial desborda y rebasa sobreabundantemente el modo de ser de los accidentes. Por otra parte —y aquí viene la contrapartida inevitable—, la experiencia que logramos de nosotros mismos carece de la limpidez gnoseológica del conocimiento objetivante, res-

pecto del cual se compara como lo implícito a lo explícito, como un simple acto primero o habitual al acto segundo o plenamente actual. Por aquí podemos comprobar entonces que el conocimiento que de nuestro Creador tendremos en la Vida perdurable implica, llevadas hasta una tonalidad de la cual no podemos tener una idea siquiera remota en esta vida, todas las perfecciones que, aquí en la tierra, se dan por separado; es decir, las perfecciones del conocimiento nocional u objetivante y las de la experiencia propiamente y plenamente dicha.

SEGÚN LO hemos desarrollado en alguno de nuestros trabajos¹⁰, podemos considerar la Belleza desde dos ángulos perfectamente diferenciados entre sí: el de la *subjetividad* y el de la *objetividad*. Existe la Belleza subjetiva, pero también ofrece una realidad perfectamente clara la Belleza objetiva. La Belleza subjetiva consiste en el **placer o complacencia** que nos procura una realidad en cuanto es por nosotros conocida; mientras que la Belleza objetiva consiste en aquellos factores integrantes de la realidad **en cuestión** que provocan en nosotros la complacencia a que nos estamos refiriendo. No vamos a repetir lo que dejamos dicho allí, sino que lo recordamos con el fin de recurrir a un punto de apoyo apto para desarrollar nuestras presentes reflexiones.

PUES BIEN, es cierto que todos los conceptos trascendentales, según lo hemos recordado poco ha, tienen por función connatural destacar un aspecto perfectamente nítido de cada individuo existente. Pero no lo es menos que dichos aspectos —según lo hemos reconocido— se encuentran en los individuos existentes no de modo potencial sino de modo actual, si bien implícito. El aspecto que destaca la Belleza es la perfección del ente conocido en cuanto conocido. Y ésta es la gran diferencia que lo distingue del Bien trascendental. Lo que estimamos como *bueno* lo deseamos por lo que es en sí mismo, por su entidad en-

¹⁰LA BELLEZA, NOCIÓN TRASCENDENTAL. Incluido en el volumen titulado LA VIDA EN TORNO, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1949.

titativa, disculpando la redundancia, más necesaria de lo que, a primera vista, podría aparecer. En cambio, lo que estimamos como bello lo deseamos por lo que resulta para nuestro modo de considerarlo y conocerlo. Así lo expresa la definición tomista de la Belleza subjetiva¹¹.

AJUSTÁNDONOS A la celeberrima definición del Doctor Angélico, tenemos que deducir que la complacencia provocada por la *aprehensión de una realidad* ha de diferir de la complacencia provocada por la *posesión de la realidad*, en la misma medida en que la entidad física y entitativa difiere de la correspondiente entidad intencional. De esta suerte el grado o intensidad que llegue a revestir la complacencia en que consiste el bien deleitable —o sea, el deleite provocado por la posesión de una realidad a la cual estimamos *como buena*—, habrá de depender del *grado de*

El aspecto que destaca la belleza es la perfección del ente conocido en cuanto conocido.

perfección que nos ofrezca dicha realidad. En cambio, el grado o intensidad que llegue a revestir la complacencia en que consiste la Belleza subjetiva —o sea el deleite provocado por el conocimiento de una realidad a la cual estimamos *como bella*—, habrá de depender del *grado de perfección* que nos ofrezca el *conocimiento de dicha realidad*.

NO QUEREMOS decir, afirmando lo anterior, que el bien y la belleza subjetivos hayan de seguirse necesariamente de la posesión o del conocimiento de la realidad mencionada. Estamos hablando de un requisito y no de una causalidad propiamente tal. Podría dar-

se perfectamente —en el orden apuntado— un conocimiento o una posesión desprovista de mayores consecuencias. Lo que no podrá darse jamás serán las consecuencias mencionadas sin las correspondientes situaciones requeridas. En este sentido podemos decir que, sin conocimiento o posesión referidos, no podrá fructificar el deleite provocado por el Bien trascendental ni tampoco el que se vea provocado por la Belleza. Por lo demás, de ser posible la hipótesis contraria, las consecuencias referidas dejarían *ipso facto* de aparecerse en su precisa condición de consecuencias.

DE LO DICHO se desprende una secuela de importancia excepcional.

EL HECHO de que, para nosotros los católicos, el Universo constituya el fruto de un Acto propiamente creador —es decir la resultante de un Influjo que está manteniendo en la existencia a todo cuanto existe, a la vez que lo está justificando y dando razón de su entidad— nos lo presenta o puede presentarnoslo de un modo incomparablemente más profundo que la luz bajo la cual lo contemplaban los paganos. Contamos nosotros con las luces proporcionadas por la Revelación, las cuales, lejos de ocultarnos los esplendores de la Belleza de las cosas, nos la permite captar de modo muchísimo más profundo. En este sentido, los cristianos podemos descubrir en las cosas las manifestaciones de un misterio que permaneció rodeado de hermetismo irremediable para los paganos.

POR ELLO hemos sostenido en repetidas ocasiones, en escritos y oralmente, que, a condiciones poéticas análogas, un creador o poeta cristiano podrá descubrir en las creaturas aspectos incomparablemente más profundos que un pagano... Y a nuestro juicio, en campos y modalidades muy diversos, ejemplo elocuente de lo que decimos lo encontramos en el Dante y en San Juan de la Cruz. A la luz de la Revelación, los *individuos existentes* cobran nuevas dimensiones, entre las cuales destaca, sobre todas, la condición universal de *creaturas*. No solamente los seres se nos presentan como limitados y mutables, sino que, además, ofrecen por sí mismos un carácter

¹¹*Pulchra dicuntur quae visa placent. SUMM. THEOL., I, q. v, 4, ad 1m.*

precario que sólo es capaz de subsanarse y se está de hecho subsanando por ese Influjo creador que, al penetrarlos e impregnarlos hasta los últimos entresijos de su ser, les infunde esa consistencia que les permite desempeñar ante nuestras miradas su condición de heraldos y pregoneros del Creador infinito...

PARA NOSOTROS, cristianos y católicos, la Belleza consiste evidentemente, como no podía menos de serlo, en un trascendental. Pero es que este trascendental constituye la proyección en nuestra inteligencia de una Belleza subsistente e infinita que, además de ser el fundamento necesario de todo proceso abstractivo, constituye también el Hontanar de donde emana toda la fuerza cognoscitiva de nuestra inteligencia. Y esta realidad existente, que, inclusive, es el Existir mismo subsistente, infunde una solidez, una reciedumbre, un vigor insuperables a todos nuestros conceptos universales y trascendentales, en especial a la Belleza. Para nosotros, como nos lo advierte el Doctor Angélico, la Belleza es uno de los nombres divinos, de manera que nos merece o nos debe merecer un respeto profundo y a toda prueba...

VOLVIENDO A nuestro tema, la Belleza que podamos descubrir en las creaturas revestirá para nosotros el aspecto de un misterio que no es sino la proyección sobre todas ellas de la sombra de Dios. Resulta incomparablemente más incitante y sugerente contemplar los seres que nos rodean, no sólo en su contorno entitativo sino también como manifestaciones que son del Poder creador infinito. Sólo así es como podremos percibir en ellas y por ellas el Latido inefable que las está manteniendo en la existencia. Por esto decíamos que desde este punto de vista, es indudable que las miradas de un pensador o un artista cristiano podrán descubrir en las creaturas toda una serie de valores que a las de un pensador o un artista pagano tuvieron que mantenerse en el más profundo hermetismo. Es aquí donde reside la causa del refuerzo, de la sobre-elevación que adquiere el Universo para todo aquel que se resuelva a captarlo en su más entrañada realidad, que es su condición de fruto —no adecuado, por cierto, pero sí indu-

bitable— del Creador divino. Como siempre, la Sobrenaturaleza, lejos de obstaculizar en lo más mínimo el desarrollo normal de los valores naturales, les ofrece, al contrario, para ese desarrollo, las mejores condiciones, las condiciones insuperables, las únicas —a pesar del carácter gratuito que reviste para nosotros— que les permiten llegar a la plenitud de sus posibilidades. El misterio de lo sobrenatural consiste precisamente en eso: en que, a pesar de ser inaccesible a nuestras fuerzas naturales —por eso se llama Sobrenaturaleza— representa, para nuestra condición humana, la única manera de ser verdaderamente *humana*.

DE AQUÍ proviene, por consiguiente, que nuestra condición de hijos adoptivos de Dios y hermanos menores de nuestro hermano primogénito Jesucristo, sea para la experiencia estética —o, a lo menos, pueda serlo— un fe-

La belleza es uno de los nombres divinos, por lo que debe merecernos un respeto profundo.

nómeno de calidad inmensamente superior a lo que pudo ser para los espíritus privados de las luces de la Revelación. Es indudable —y la Historia nos lo demuestra con la fuerza incontestable de los hechos— que un Dante o un San Juan de la Cruz, por no mencionar a un Lope de Vega o un Calderón de la Barca junto con otros tantos, supieron descubrir en las creaturas de Dios y a través de su precisa condición de creaturas un valor simbólico y significativo que un Virgilio o un Ovidio no pudieron descubrir jamás.

NO QUEREMOS decir de ninguna manera que los grandes pensadores del Paganismo no tuvieran idea alguna de un Ser Supremo que esté presidiendo el curso y desarrollo de los acontecimientos. Sólo decimos que de todos

los acontecimientos, así como de todos los individuos existentes por ellos contemplados, no supieron y no pudieron descubrir en toda su profundidad la raíz de semejantes acontecimientos, y, mucho menos, la raíz de la existencia sustantiva de ninguno de ellos.

NO BASTA conocer a Dios. Es preciso, además, conocerlo bien. Y el conocimiento más o menos exacto de Dios —en cuanto en estos problemas se puede hablar de exactitud— no se puede adquirir sino por la Revelación¹². Incluso el conocimiento natural de Dios, en cuanto constituye la causalidad universal de todo lo que existe, se ve impresionantemente robustecido cuando, a los argumentos de razón natural —pensamos, por supuesto, en las cinco inmortales pruebas tomistas—, vienen a sumarse las noticias que nos ha comunicado Dios por los órganos de la Revelación.

Es ESTA Belleza subjetiva la que Santo Tomás ha definido como *aquello capaz de agradarnos en cuanto lo estamos conociendo*¹³. Sin embargo, a propósito del calificativo empleado ahora por nosotros daremos una explicación. No es una belleza que podamos calificar, sin más, de subjetiva. Más exacto es definirla como el fundamento de esta clase de belleza. Lo que ocurre en este caso es algo muy semejante a lo que acontece en el de las disciplinas especulativas o científicas. Cuando los escolásticos hablan del *objeto formal de las ciencias*, descubren dentro de los límites de este objeto una doble objetividad: la que posee como realidad y la que posee en su precisa condición de objeto. La primera es calificada por ellos como *obiectum formale quod*, y la segunda, como *obiectum formale quo*. El primero consiste en el principio constitutivo y especificativo de la realidad *como realidad*; el segundo, en cambio, en el principio constitutivo de la realidad *como objeto*, es decir, *como ofrecida a las consideraciones* de un sujeto cognoscente cualquiera. Aduciendo un ejemplo prácticamente familiar, el *obiectum*

formale quod de cualquier consideración acerca de la persona humana es la *animalidad racional*, puesto que es la animalidad racional lo que constituye esencialmente a la persona humana. Ahora, por lo que se refiere a lo que se denomina *obiectum formale quo*, la soia y misma persona humana es susceptible de que, en su seno ontológico, se descubran varias objetividades de este tipo. Por ejemplo, a un ontólogo se le mostrará como animalidad racional *existente*; a un moralista científico, como animalidad racional *dotada de libertad*; a un geógrafo humano, como animalidad racional *distribuida de cierta manera en la superficie terrestre. Et sic de caeteris.*

APLICANDO ESTA distinción al caso de la Belleza, podemos decir que las cualidades integrantes de la Belleza pueden considerarse como *obiectum formale quod* y como *obiectum formale quo*. En el primer caso contem-

La belleza de las criaturas es la proyección sobre ellas, de la sombra de Dios.

plaremos la Belleza como existente en sí misma, o, más bien, contemplemos a las realidades bellas como existentes en sí mismas. En el segundo, empero, como referidas a un sujeto cognoscente o contemplante. Insistiendo todavía unos instantes en este punto, podríamos denominar al primer tipo de Belleza, *Belleza objetiva*, y a la segunda, *Belleza objetivo-subjetiva*.

PARA ACLARAR más este asunto, volveremos sobre algo que dejamos dicho en páginas precedentes.

LAS SEMEJANZAS existentes entre el Bien y la Belleza trascendentales no pasan de ser lo que las palabras están indicando: una simple semejanza, una analogía. De ninguna manera

¹²*Per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis quam per rationem naturalem.* SUMM. THEOL., I, q. XII, 13, c.

¹³Cfr. nota 11.

una igualdad, ni mucho menos una identidad. Lo que hemos denominado ahora *Belleza objetivo-subjetiva* no resulta precisamente idéntico a lo que se conoce con el nombre de *Bien delectable*. La razón es muy sencilla, y consiste en que —según lo hemos dicho— el Bien es la perfección de un ente *en cuanto existe en sí mismo*, mientras que la Belleza es la perfección de un ente *en cuanto es conocido*. Por tanto, es claro que, en la medida en que difieren entre sí el ente entitativo y el ente gnoseológico —llamémoslos así en gracia de la brevedad—, en esa estricta medida diferirán también entre sí el bien delectable y la Belleza objetivo-subjetiva. La *objetividad* no se identifica con la *realidad*. Una *realidad* no es, de suyo, un *objeto*. Puede constituirse en objeto si se da un sujeto que esté dispuesto a conocerla o a apetecerla. Más aún, que la conozca o la apetezca de hecho.

La experiencia de la belleza constituye una auténtica necesidad para nuestra inteligencia.

RESULTA ENTONCES que, por el hecho mismo de constituir la perfección de un ente en cuanto conocido, la Belleza objetiva carecerá de esa realidad extramental que posee el Bien trascendental, de la misma manera que el ente conocido no puede disponer de la perfección última de todas, que es la existencia, de modo tan perfecto como dispone de ella el ente existente sobre bases entitativas propias. No es lo mismo existir *en sí* que existir *en un sujeto cognoscente o apetente*. De aquí podemos deducir que, cuando nos referimos a la realidad de la Belleza —o, más bien, a la de un ente en cuanto bello— no podemos ni debemos concederle el mismo grado real que a una realidad en cuanto es buena. Porque en el caso del Bien trascendental, no tiene por

qué hallarse presente ningún sujeto cognoscente ni apetente, aun cuando el Bien sea, de suyo, apetecible. En cambio, en el caso de la Belleza, las cosas cambian singularmente de aspecto. Aquí habrá de hallarse siempre presente un sujeto, de tal suerte que las mismas cualidades de la Belleza que hemos denominado *objetiva* ofrecerán cierto grado de relatividad imposible de desconocer.

TAL ES la razón de que, habiéndola calificado entonces de *objetiva*, hayamos de restringir ahora semejante objetividad hasta límites puramente intramentales, sin que, no obstante, llegue a identificarse con la que hemos denominado *objetivo-subjetiva*.

SANTO TOMÁS ha asimilado claramente la Belleza al bien trascendental¹⁴. Semejante asimilación no ha sido fruto de la casualidad. Si el gran Maestro sólo hubiera querido destacar en esta ocasión la indudable identidad real que reina entre todos los conceptos trascendentales, no se habría limitado a hablar solamente del Bien y de la Belleza. A nuestro juicio, su declaración encerraba un evidente sentido de constituir con la Belleza cierta indudable especie de Bien.

RECORDANDO LAS nociones fundamentales de Ontología tradicional, vemos cómo todos los trascendentales destacan, cada cual por su parte, algún aspecto dejado en la sombra por los restantes respecto de un individuo existente¹⁵. En este sentido, el *ser* destaca su *condición existencial*; la *realidad*, su *esencia*; la *aliquidad*, su *contraposición con los demás individuos existentes*; la *unidad*, su *indivisión*; la *verdad*, su *inteligibilidad*; el *bien*, su *apetecibilidad*; la *Belleza*, en fin, su *apetecibilidad en cuanto conocido*. Esta diversidad de aspectos subrayados por cada uno de estos conceptos no debe hacer olvidarnos que siempre lo subrayan *in oblicuo*; porque de modo directo, adonde apuntan es al ente, al individuo existente. De lo contrario, sólo podrían apuntar a la Nada, y esto no pasaría de ser un puro y simple contrasentido, un puro y simple absur-

¹⁴Cfr. nota 2.

¹⁵DE VERITATE, I, c.

do. Lo que el Santo Doctor ha establecido es ese parentesco singularmente estrecho entre la Belleza y el Bien, y es aquí, a nuestro juicio, donde encontraremos una cantera verdaderamente inagotable de sugerencias referentes a lo que hemos denominado *Belleza objetivo-subjetiva*.

LA SUSCEPTIBILIDAD de verse apetecido, que es la característica distintiva del bien en cuanto bien, le hace cobrar a este concepto el carácter trascendental que se le reconoce unánimemente en el pensamiento tradicional¹⁶. Y al referirnos a esta condición que le es inherente a la vez que distintiva, no hacemos distinción entre el apetito propiamente tal —que Santo Tomás denomina *apetito elícito*— y el *apetito natural*. En realidad, la noción de apetito es analógica: *mutatis mutandis*, podemos reconocer su existencia aún en los entes infrarracionales; incluso en los inertes o inani-

La inteligencia de la persona humana se halla ordenada a captar la verdad e inteligibilidad de las cosas.

mados. En este grande y amplísimo sentido, no sólo es el ente humano quien puede apetecer; son también los animales infrarracionales, los vegetales y los minerales, naturalmente que, según lo acabamos de destacar, en un sentido exclusivamente analógico. Pues bien, aplicando esta doctrina al problema de la Belleza, observaremos cómo la potencia en cuanto tal no puede menos de apetecer su actualización¹⁷. Pero debemos tomar en cuenta que cuando nos referimos a la potencia, no pensamos tan sólo en las *potencias subjetivas* o *facultades* sino también en la copiosísima se-

rie de *potencialidades objetivas*¹⁸. De esta suerte es como la voluntad apetece el Bien, indudablemente; pero también como la inteligencia apetece la Verdad. Asimismo la forma sustancial apetece la materia a la cual ha de especificar y la materia prima o segunda apetece la forma sustancial o cualitativa respectivamente, por la cual ha de verse especificada. Y es por esta apetencia hacia la Verdad, que alimenta en su seno toda facultad intelectual, por donde concluiremos que la experiencia de la Belleza constituye una auténtica necesidad para nuestra inteligencia. O, si se prefiere, para nuestra entidad propiamente humana. Y como la tesis expresada podría resultar un tanto insólita ante muchos oídos, inclusive de los que están habituados a analizar este tipo de problemas, entraremos en las explicaciones convenientes.

CUANDO DECIMOS que la Verdad es el alimento de la inteligencia, no nos estamos refiriendo en realidad tanto a la facultad intelectual cuanto al sujeto inteligente. Es un axioma archisabido que las acciones y pasiones son de las hipóstasis. Es que son las hipóstasis lo único que existe en el sentido estricto y absoluto de la palabra: cuando hablamos de la existencia de los valores adjetivos de un sujeto —que en la terminología tradicional se denominan *accidentes*— hacemos referencia a cierto modo de existir que no es una existencia pura y simple, sino solamente bajo cierto aspecto; bajo el aspecto indicado por el accidente en cuestión. Cuando decimos de cada uno de nosotros que es un individuo existente, todo el mundo comprende sin dificultad nuestra afirmación. Pero si decimos que existe el *color*, verbigracia, de un sujeto, o su *silueta*, o alguna de las cualidades que, por ventura, lo adornan, todo el mundo comprenderá también que el calificativo de EXISTENTE no le corresponde de la misma manera, en el mismo sentido.

LA MANERA que tiene un individuo existente de existir no es la misma manera que tiene de existir ninguna de sus cualidades. Estas úl-

¹⁶Ibíd.

¹⁷SUMM. THEOL., q. LXXVII, 3, c.

¹⁸SUMM. THEOL., I-II, q. LV, 2, c.

timas, más que existir ellas mismas, tienen realidad porque es el sujeto en que residen lo que es existente. Pues bien, aplicando esta doctrina a nuestro problema, diremos que la Verdad es el alimento intelectual del individuo humano existente. La inteligencia de la persona humana se halla ordenada a la Verdad, a captar la verdad e inteligibilidad de las cosas. O, si se prefiere, a captar su realidad en virtud de que esta realidad es inteligible. La ordenación de una facultad intelectual a la entidad de los entes —que, por ser inteligible, es también susceptible de convertirse, para nuestra inteligencia, en una verdad estrictamente tal— es su razón misma de ser, hasta el punto de que la inteligencia no es otra cosa sino la capacidad de un sujeto inteligente de captar intencionalmente la realidad de las cosas: toda capacidad se determina y especifica por la propia realidad a que se halla ordenada.

DE TODAS las capacidades diversas de que se halla dotada la persona racional o humana, la inteligencia es, sin disputa, la más importante. Todas las restantes facultades humanas adoptan cierto modo de ser, cierta fisonomía, absolutamente inconfundible por el hecho de hallarse radicadas en un alma espiritual. La voluntad se convierte en *apetito intelectual*; la estimativa, en *cogitativa*; la imaginación reviste cierto tipo de actividad de que los animales infrarracionales carecen por completo, y, en cuanto a los sentidos externos, su modo de operar se halla como traspasado, como trasfijado, de intelectualidad. Todas estas circunstancias obedecen a otra muy explicable: la espiritualidad de nuestro principio animador, que es el alma humana. En otras palabras, la capacidad de que goza nuestra alma de existir y operar con independencia de la materia, por lo menos con independencia intrínseca, ya que aun en las actividades más exclusivas de nuestra alma, como son la *intelección* y la *volición* —es decir el acto de la inteligencia y el de la voluntad— ambas facultades, o el sujeto por medio de estas dos facultades suyas, pagan un tributo previo, pero indispensable, a su organismo psíquico.

Y como la operación sigue al ser, y el modo de operar, al modo de ser, resulta que todas las facultades humanas se benefician conaturalmente de su radicación en un primer principio entitativo a la vez que operativo que es de índole espiritual.

Los individuos o hipóstasis cognoscentes son aquellos que, a diferencia de los que conaturalmente se hallan incapacitados para conocer, pueden asimilar las *formas* o principios configurativos, a la vez que especificativos de las demás realidades. Y de entre los que se encuentran en posesión de esta posibilidad, los inteligentes o intelectivos son y se muestran incomparablemente más perfectos que los que se mueven en el solo ámbito de la sensibilidad. No entramos en mayores detalles sobre este asunto, porque no estamos escribiendo un tratado de psicología o antropología. Lo que nos interesa subrayar ahora es esa especie de

*La actividad cognoscitiva constituye
la expresión más perfecta de nuestra
condición espiritual.*

emergencia que manifiestan los individuos cognoscentes respecto de los que no lo son, en el sentido de que parecen —conociendo o teniendo, a lo menos, la posibilidad de conocer —evadirse de sus límites entitativos y esenciales, trascendiéndolos sin dejar de ser, ellos, sin embargo, lo que son. Es el misterio del conocer.

AHORA BIEN, esta especie de evasión respecto de los propios límites subjetivos que, en cierta manera, lo circunscriben y lo acotan en la especie en que se halla inscrito, la hipóstasis cognoscente la lleva a cabo por su conocimiento en acto o en potencia y no por sus facultades apetitivas. Mayor perfección es, en efecto, *poseer* que *pedir*, por cuyo motivo resulta mayor perfección *conocer* —que es un

modo de *poseer*— que apetecer —que es un modo de *pedir*. El que posee *tiene* lo que posee; el que apetece *no tiene* lo que apetece.

POR CONSIGUIENTE la actividad cognoscitiva —sobre todo en su dimensión intelectual— constituye la expresión más perfecta de nuestra condición espiritual. Estamos refiriéndonos, por supuesto, al orden de los valores puramente naturales, aunque la proposición que acabamos de establecer puede aplicarse perfectamente al de la Sobrenaturaleza. Ahora bien, al referirnos al conocimiento intelectual, no estamos apuntando solamente a la Verdad sino también, principalmente, a la Belleza. Desde el momento en que ningún conocimiento nuestro puede resultar exhaustivo respecto de la realidad conocida, todo conocer —y, sobre todo, todo inteligir— es susceptible de mayor o menor grado de perfección o de intensidad, o de adecuación con la realidad. Sin que esta curva pueda llegar nunca a coincidir con su asíntota...

PERO ESTE perfeccionamiento puede revestir dos aspectos diversos entre sí. Uno es el que se obtiene mediante la operación de *afirmar* o *enunciar*, que es el *juicio*, en cuya virtud vamos cifiendo progresivamente más de cerca la realidad conocida y descubriendo, en ella, aspectos que, en un primer contacto gnoseológico nos hubieren, tal vez, quedado en la sombra. El otro es el que se obtiene mediante ciertas disposiciones subjetivas coincidentes todas en una unificación de nuestras facultades, de suerte que todas ellas vengán a recaer sobre una misma realidad, o, si se prefiere, sobre un mismo aspecto de una sola y misma realidad. En otras palabras, sobre un solo y mismo aspecto de los muchos que es capaz de ofrecer a nuestras consideraciones.

EL PRIMER modo de progresar es de índole objetiva; el segundo, en cambio, ostenta una clara condición subjetiva. El primero mantiene al sujeto cognoscente dentro del plano de la abstracción o universalidad, mientras que el segundo lo traspone —con todas las limitaciones provenientes de nuestra condición racional, que es, a la vez, corporal y espiri-

tual— al terreno de una concreción imposible de desconocer. El primero es formalmente espiritual; el segundo, en cambio, es espiritual a la vez que sensorial. El primero es, absolutamente hablando, más trascendente; el segundo, en cambio, resulta más adecuado a esta condición que acabamos de enunciar, por la cual constituimos no espíritus puros, sino una confluencia del mundo espiritual y del mundo sensorial. El primero se desarrolla exclusivamente dentro del ámbito del conocer, mientras que el segundo va tomando cuerpo tanto en el ámbito del *conocer* cuanto en el del *apetecer*.

ES ESTA intervención del apetito intelectual lo que hace del conocimiento de la Belleza un conocimiento por inclinación o experimental. Es indudable que en toda actividad cognoscitiva está operando subyacentemente cierta actividad apetitiva; porque si el sujeto

Conocer significa ser espiritualmente la realidad conocida.

se propone conocer una realidad o alguno de los aspectos ofrecidos por esa realidad al que la contempla, es porque *quiere* llevarlo a cabo; y el querer, considerado en su propia realidad de *querencia*, constituye un fruto no de la inteligencia sino del apetito intelectual o del apetito sensitivo. Sin embargo, en el caso a que nos estamos refiriendo se trata de un apetito, o, mejor, de una *apetición* que podríamos calificar de exclusivamente *intelectiva*. O dicho en otras palabras, de una *apetición* que es fruto del solo apetito intelectual. Por ello, cuando hablamos ahora, a propósito de la Belleza, de la intervención del apetito intelectual, estamos apuntando a otra especie muy distinta de intervención; de una intervención proveniente de un sujeto cognoscent-

te enfrentado gnoseológicamente con una realidad, sí; pero en condiciones subjetivas muy peculiares.

Lo que ocurre es que, cuando el sujeto cognoscente sintoniza con la realidad conocida o con algunos de sus aspectos cualitativos, sentirá brotar en su seno una inclinación tendiente a apropiarse de esa realidad que causa sus complacencias, y es esta inclinación la que, llegada la ocasión, habrá de actuar a modo de determinante cognoscitivo, procurando así a la inteligencia un modo peculiar de conocer, o, más bien, de captar, la realidad. Y hacemos esta salvedad porque una experiencia de esta índole no constituye un conocimiento propiamente dicho, en el sentido de que conocer significa *ser espiritualmente la realidad conocida*.

EFFECTIVAMENTE, EN el conocimiento experimental, el sujeto cognoscente *no es* la rea-

En el conocimiento experimental el sujeto se está convirtiendo en el objeto.

lidad experimentada, sino que **ESTÁ EN TRANCE DE CONVERTIRSE** en ella. Sabemos que una inclinación o tendencia cualquiera constituye una forma, un principio configurativo, especificativo, determinante, *en el trance mismo de realizarse*. Por eso, lo que ocurre en el conocimiento denominado experimental es muy sencillo a la vez que muy particular. En vez de ser el *objeto* según ocurre en el conocimiento objetivante, el sujeto *se está convirtiendo en el objeto*, de suerte que este tipo de conocimiento se compara al que es objetivante o nocional, como *lo que está en vías de hacerse con lo que está completamente hecho*. Esta es la razón por la cual no hay posibilidad, en este caso, de que se realice ninguna objetivación. Sólo aquello que está completa-

mente realizado es lo que puede convertirse en objeto. Lo que está en trance de realizarse —es decir, que no está realizado todavía— mal podría objetivarse en el sentido estricto de la palabra. De aquí resulta que el conocimiento experimental necesita, para poder brotar en el seno de la subjetividad, del concurso del conocimiento propiamente dicho. Es la doctrina del doctor Angélico cuando nos advierte que el alma no puede conocerse *actualmente* a sí misma por sí misma, pudiéndolo hacer de modo sólo *habitual*. Es que necesita del conocimiento de una realidad que se le presenta como conveniente para que llegue a brotar en su seno subjetivo cierta tendencia hacia el objeto. Y ya se sabe que, de lo desconocido, no podemos tener ningún deseo —*ignoti, nulla cupido*—.

PARA COMPRENDER exactamente esta doctrina, que no es nuestra sino del propio Santo Tomás pensemos en que la connaturalidad brotada del impacto gnoseológico de la realidad en el sujeto es profundamente diversa de aquella otra que se produce en el conocimiento por inclinación o experimental. En el primer caso, dicha connaturalidad no se produce sino en la esfera de valores puramente intelectivos. Y como la acción intelectual de un sujeto contingente pertenece al orden de la adjetividad o accidentalidad cualitativa, la connaturalidad en cuestión se desarrollará, a su vez, en un orden de valores meramente adjetivo. En cambio, cuando el sujeto, después de conocer una realidad cualquiera aspira a poseerla en su entidad real por haber descubierto en ella cierta conveniencia con su subjetividad, la connaturalidad que se produce —o, más bien, que está en trance de producirse— pertenecerá en cierta manera al orden de la sustancialidad o sustantividad. Estamos, entonces, en presencia de un apetito natural, de lo que el doctor Angélico conoce con el nombre de *voluntas ut natura* en contraposición con la *voluntas ut elicit*. En otras palabras, la primera connaturalidad brota de una forma o determinación o *configuración cualitativa*, mientras que la segunda brota de las profundidades de la propia *forma sustancial constitutiva* del sujeto. Y

esta connaturalidad la experimenta el sujeto de modo inequívoco, tal como experimenta también aquella otra que no pasa de ser cualitativa. Pero un sujeto cognoscente ha de encontrarse muchísimo más implicado en su actividad cognoscitiva cuando la inclinación brota de su propia esencia o naturaleza, que cuando sólo dinamiza de una configuración consecutiva a esa esencia y que ha sido impresa allí por la realidad conocida.

LA RAZÓN de esta diferencia es también muy sencilla y reside en la circunstancia de que toda configuración que sobreviene a un sujeto cognoscente —como también a cualquiera que no lo sea— ya constituido en su entidad no puede sobrepasar el ámbito de lo adjetivo. De lo contrario, la identidad que todo sujeto ha de guardar consigo mismo no pasaría de constituir una quimera.

PUES BIEN, esta inclinación hacia la rea-

La inclinación hacia la realidad conocida es lo típico de la belleza delectable.

lidad conocida es lo típico de la Belleza delectable.

Es PRECISO destacar, sin embargo, que semejante inclinación no puede arrancar de un conocimiento común y corriente de la realidad en cuestión, sino de uno que revista caracteres de perfección. Y es en este sentido como la Belleza resulta la plena expansión de la Verdad. En efecto, la tendencia apetitiva —que sea sensorial o intelectual poco importa para el caso— está indicando claramente que la posesión intencional de la realidad en cuestión ha alcanzado límites de plenitud. En cuanto de plenitud se puede hablar en estos casos. Desde el momento en que el Bien es aquello que todos apetecen, la apetición o apetencia de una realidad aprehendida en

cuanto aprehendida sólo puede corporizarse en la medida en que dicha aprehensión de la realidad resulte perfecta.

Y ÉSTA es la gran diferencia entre la Belleza y el Bien, según ya lo hemos indicado. El Bien trascendental expresa y destaca la *perfección entitativa* de la realidad apetecida por el sujeto racional, mientras que la Belleza que hemos denominado *objetivo-subjetiva* expresa la *perfección intencional* de esa misma realidad ofrecida en objeto en el caso del presente cierta indudable perfección: la de la *realidad ofrecida en objeto en el caso del Bien*, la del *conocimiento de dicha realidad* en el caso de la Belleza. Y es esta perfección de tipo gnoseológico lo que ha de provocar, llegada la ocasión, la tendencia del sujeto cognoscente hacia la realidad que ha llegado a conocer, realidad que ya no se limita a satisfacer la tendencia de la sola inteligencia hacia el objeto que le es connatural, sino que se erige en complemento perfectivo del sujeto integral, el cual gracias a este fenómeno y sin dejar de mantenerse como *cognoscente*, pasa a convertirse en *apetente*. Veamos ahora en qué consiste esa perfección de tipo gnoseológico a que acabamos de referirnos.

PERO ANTES de entrar en su análisis, conviene no olvidar un profundo axioma de los escolásticos acerca de la realidad conocida en cuanto conocida, y es que *ex cognoscente et cognito in actu fit unum*. Esta unidad es de tal manera intensa que, según nos lo advierte con singular profundidad Averroes, resulta mayor que la de la materia y la forma que le sea correlativa. Porque, según nos lo advierte, de la unión de la materia prima con la forma sustancial que le resulta correlativa, se produce una tercera realidad que *no es materia ni forma sino que tiene materia y forma*, mientras que de la unión del sujeto cognoscente con el objeto conocido no se forma ninguna tercera realidad. Porque, en el orden esencial no existe sino la realidad conocida, ya que el sujeto cognoscente se convierte en ella de modo intencional, mientras que, en el orden existencial, no existe sino el sujeto cognoscente, ya que la realidad conocida está

en el sujeto cognoscente al modo del sujeto cognoscente. Es en esta identidad entre sujeto y objeto donde nos hemos basado para identificar la perfección de la acción intelectual con la de la realidad inteligida en cuanto inteligida.

PUES BIEN, cuando el doctor Angélico nos advierte cómo una realidad puede resultar-nos bella, dice que esta impresión obedece a tres factores objetivos, que son *la integridad, la debida proporción y el esplendor*¹⁹. Agregaremos, a modo de comentario nuestro, que estos factores pueden agruparse en dos sectores: la integridad y la debida proporción vienen a conducirse a modo de elemento material respecto del esplendor que, a su vez, actúa sobre ellos a modo de principio determinante o formal. Decimos que *a modo de* principio formal, porque no se nos oculta que, tratándose de un concepto trascendental, no puede hablarse de forma ni configuración o especificación propiamente dichas... Lo que sí destacaremos es que los tres factores enumerados deberán entenderse en una perspectiva *gnoseológica* y no *ontológica*. O, si se prefiere, deberemos contemplarla en una perspectiva *gnoseológicamente ontológica*...

POR LO que se refiere a los dos factores que, por los motivos expresados, hemos asimilado a la materia, aparentemente son fáciles de precisar. Nadie va a dudar acerca de las condiciones necesarias para que una realidad cualquiera sea íntegra y debidamente proporcionada. Sin embargo, esto mismo que, a primera vista, nos resulta fácil de captar, viene a ofrecer toda una serie de dificultades si nos adentramos en ello desde un ángulo *gnoseológico*. Lo que ocurre es que, siendo la Belleza el bien de la realidad conocida en cuanto conocida, tanto su integridad como su proporción debida pueden diferir profundamente de estas mismas integridad y debida proporción, contempladas en una realidad existente en sí misma.

UN TORSO mutilado de Zeus, por ejemplo, de esos que la estatuaria heleno-romana nos

ofrece abundantes muestras dignas de nuestra admiración, carecerá de integridad, y, *a fortiori*, de debida proporción. Sin embargo, esta aserción que en el orden ontológico del bien trascendental, resulta clarísima, no lo será tanto en el orden *gnoseológico* de la Belleza. Es que, en este último caso, ha intervenido la intelección humana y, por lo tanto, la perspectiva en la cual nos hemos situado para juzgarla bella. Porque una misma realidad puede resultar bella desde un ángulo cualquiera, sin que ello le impida aparecernos desde otra perspectiva, revestida de fealdad. Es decir que, según sean los ángulos de visión adoptados por el sujeto, serán también ante nuestros ojos la integridad y la debida proporción. De aquí que las apreciaciones sobre la belleza de las realidades existentes no pueda nunca aparecernos tan clara, con rasgos tan recortados, como el bien trascendental.

En la Belleza la integridad y debida proporción pueden diferir de las de una realidad existente en sí misma.

ESTA ESPECIE de imprecisión se acentúa incomparablemente en el caso de la que podríamos denominar *belleza moral*, ésa que ha de resplandecer sobre las acciones propiamente humanas del sujeto racional. La belleza moral de una persona puede perfectamente coexistir con su carencia en el orden de los valores materiales, y semejante afirmación podríamos formular a propósito de la Belleza doctrinal o científica. Porque son tres los tipos o especies fundamentales en que puede resolverse el concepto trascendental de la Belleza: las *realidades sensibles* naturales o artificiales —que, para estos efectos, bien pueden quedar perfectamente asimiladas entre sí—, las *realidades inteligibles* y las *acciones morales*.

¹⁹SUMM. THEOL., I, q. XXXIX, 8, c.

Pues bien, en el campo de la Belleza doctrinal también podemos verificar cómo las nociones o conceptos con cuya intervención se estructura una doctrina científica son susceptibles de convertirse en materia de Belleza. Todo el problema consistirá en que, tanto sobre nuestras acciones propiamente humanas, como sobre las nociones o conceptos referidos, resplandezca un principio configurativo que habrá de actuar sobre conceptos y acciones humanas, unificándolos y ennobleciéndolos, o, lo que es igual, haciéndolos ascender de categoría.

NO ENTRAREMOS en más detalles acerca de este punto porque lo hemos desarrollado en algún otro de nuestros trabajos. Nuestra finalidad en este momento es distinta y consiste en analizar las condiciones en que debe encontrarse este principio configurativo o formal, para poder proyectar sus esplendores sobre los elementos que hemos calificado como materia de Belleza. Tales condiciones se resumen en una sola: la conexión en que debe hallarse dicha forma para poder resplandecer. Dos argumentos principales podemos formular para demostrarlo.

EL PRIMERO consiste en que, para efectuar su misión configurativa y determinante a la vez que unificadora, la forma —sea sustancial o cualitativa, poco importa para el caso— tiene que estar unida a la materia que le sea correlativa. La *forma* y la *materia* constituyen la causalidad global intrínseca de toda realidad visible: la forma sustancial y la materia prima, la de las realidades naturales; la forma cualitativa y la materia segunda o ya existente, la de las realidades artificiales. Pero en todo caso lo que importa subrayar es la necesidad de que estén unidas para ejercer sus funciones causadoras.

EN CUANTO al argumento segundo, ninguna fuente de iluminación puede ejercer sus funciones típicas si no dispone de una superficie que reciba sus efluvios luminosos, y que, en consecuencia, no se halle unida a su poder iluminador. Esto quiere decir que, para poder resplandecer, toda forma deberá hallarse unida a una materia. Pero, entonces, viene

la deducción directa: si la forma está unida a la materia por ella iluminada, no podrá ser inteligida por nuestra inteligencia, porque ésta, en su condición de abstractiva y discursiva, sólo puede captar las formas separadamente de la materia, sin que con esto queramos decir de ningún modo que hayan de existir efectivamente separadas²⁰

PUES BIEN, desde el momento en que, para poder resplandecer, el principio configurativo o formal ha de permanecer unido a los materiales que han de ser sus correlatos, no será tampoco posible para ellos ser captados por la sola inteligencia. Esto quiere decir que la operación cognoscitiva o noticiosa por cuya virtud hayamos de captar la Belleza no consistirá en una intelección pura, y esta circunstancia será debida a que nuestra inteligencia carece de poder de intuir. Sólo las formas separadas —gnoseológicamente separadas— son

Para poder resplandecer, toda forma deberá hallarse unida a una materia.

las que se hallan en condiciones aptas para ser captadas de modo intelectual. Ya el doctor Angélico nos advierte que, respecto de una inteligencia humana, la forma puede hallarse en tres estados: *inteligible en potencia*, *inteligible en acto*, *inteligida o intelecta en acto*. Recurriendo a la terminología gnoseológica, podemos equipararlas, respectivamente, a la *naturaleza concreta y existente*, a las *species intelligibiles impressae* y a los *conceptos*, en los cuales se captan inteligiblemente las realidades existentes. Lo importante es que la captación de las formas encarnadas o insertas en los materiales a que deben determinar e iluminar —o,

²⁰SUMM. THEOL., I, LXXXI, 1, ad. 1m.

si se prefiere, sobre los materiales que le procuraran la oportunidad de resplandecer— no podrá consistir jamás en una pura *intelección*, sino en un acto complejo en que la inteligencia tendrá que ceder la primacía al apetito intelectual.

LA DOCTRINA que acabamos de formular encuentra adecuada aplicación no sólo en lo que se refiere a las realidades sensibles naturales y artificiales sino también en lo que respecta a las nociones o conceptos. No olvidemos que las nociones o conceptos poseen una doble calidad: la calidad *propriadamente conceptual* por la cual mantienen una indudable referencia a las realidades de que arrancan, y la calidad de *configuraciones cualitativas* del sujeto cognoscente, en que residen. Pues bien, una y otra calidad, conjugadas en cada una de estas nociones o conceptos, desempeñan funciones absolutamente privativas; jamás se

La posesión plena y perfecta de la Verdad no se podrá constituir jamás en una actividad puramente intelectual.

podrán sustituir la una por la otra. En la perspectiva propriadamente conceptual, el sujeto cognoscente no tiene por qué proyectarse sobre ellos, desde que la calidad propriadamente conceptual sólo obtiene realidad por su referencia a la cosa conocida. Muy otra es la condición que le afecta en cuanto es una forma cualitativa del sujeto. Aquí sí que el sujeto puede y debe proyectarse sobre sus nociones, de suerte que esta **proyección** está siempre sujeta a intensificaciones ulteriores. Esto es lo que ocurre en el caso de la Belleza doctrinal o científica. Un concepto aislado —es decir, un concepto contemplado sin mayores conexiones con los otros con que contribuye a estructurar un sistema doctrinal— tal vez no sea

susceptible de belleza. Pero mirado en cuanto integra juntamente con las nociones restantes cierto sistema doctrinal, puede y debe constituir, en última instancia, materia de Belleza. Es que sobre la multitud de elementos conceptuales de esta índole, puede y debe proyectarse cierto principio que, en el sentido más estricto de la palabra, ha de ser arquitectónico. E indudablemente, esta condición de elementos *sensu ampliori* materiales respecto de una idea arquitectónica constituye un nuevo valor que ha de venir a sumarse a los que ya poseía en su calidad propriadamente conceptual. Aquí ya no actuarán ni desempeñarán función alguna como conceptos sino, más bien, como configuraciones cualitativas. Y en cuanto esta idea arquitectónica comience a resplandecer sobre ellos, aparecerá, en el horizonte del sujeto cognoscente y contemplante, la Belleza intelectualiva . . .

DEMÁS ESTÁ decir que este tipo de belleza, por muy clara y definida que sea su condición espiritual, no podrá ser captada por la sola inteligencia humana. A esta hipótesis se opone el hecho de que se halle inserta en un tejido de conceptos sobre los cuales llega a proyectar sus esplendores. Tal vez podría esgrimirse contra esta aserción la circunstancia de que el principio o concepto arquitectónico es también de orden ideal, y, por consiguiente, susceptible de ser captado por una facultad intelectualiva. Indudablemente. Pero es que su condición arquitectónica no es propriadamente intelectualiva. Si miramos la idea arquitectónica en su precisa condición conceptual, es evidente que podremos captarla con nuestra sola inteligencia. Pero es que esta condición conceptual implica su *referencia al objeto conocido* y no al resto de los conceptos subalternos sobre los cuales proyecta sus esplendores. Y una cosa es *la realidad a la cual se conforma* en su calidad propriadamente ideal o conceptual, y otra, muy distinta, *los conceptos sobre los cuales resplandece*. No confundamos lo que debemos mantener estrictamente diferenciado . . . *Conformarse con una realidad* no es lo mismo que *proyectarse sobre un tejido de conceptos subalternos*. La

primera circunstancia le imprime, a la idea arquitectónica, su condición de idea. La segunda, en cambio, le infunde su condición de forma o configuración esplendorosa. Y esta configuración esplendorosa por lo que implica, de suyo, perfección, constituirá un acicate, una sugerencia, una incitación intensa, para el apetito intelectual o voluntad.

DE ESTA suerte, aun cuando se trate de una Belleza puramente intelectual, en cuyo nacimiento no intervengan para nada los sentidos —a no ser como preámbulos de una inteligencia—, la posesión plena y perfecta de la Verdad no podrá consistir jamás en una actividad puramente intelectual. Si la contemplación platónica ofrecía ya rasgos claramente extraintelectivos por afectivos, muchísimo más habrá de aparecérsenos clara y nítida la contemplación cristiana, aun en el orden de los valores puramente naturales. Es que los

Del mismo modo que estamos obligados a procurar la verdad de nuestros conocimientos, también lo estamos a conseguir para ellos, la Belleza.

elementos conceptuales no se verán plenamente constituidos en su calidad de *media in quibus* son percibidas las realidades dotadas de existencia extramental, sino cuando en esta actividad intelectual vengan a aparecer la voluntad y los afectos sensoriales. Esto quiere decir que no le basta a un concepto ofrecerse como *incoativamente verdadero* sino que se requiere además que *incoativamente se manifieste como elemento de Belleza*. Y de aquí podemos deducir una consecuencia importantísima: que, del mismo modo que estamos obligados a procurar la verdad de nuestros conocimientos, también lo estamos a conseguir, para ellos, la Belleza.

SERÁ ÉSTA la única manera de que, al con-

tacto con las realidades brotadas de las manos de Dios o de aquellas otras que han conseguido su realidad artificial de manos del creador humano, el proceso progresivamente perfectivo de nuestra personalidad no se vea reducido al solo ámbito de nuestra inteligencia sino que, derramándose y difundiéndose por todos los entresijos de nuestra personalidad, vaya invadiendo más y más todas las dimensiones de nuestra condición humana y racional. Dicho proceso perfectivo adquirirá entonces dimensiones verdadera e integralmente humanas.

PODEMOS REFORZAR este argumento con una circunstancia que, de ordinario, no se toma en cuenta, y que, sin embargo, representa para nosotros algo capital: la índole que posee nuestra vida terrenal de prólogo a la vez que de preparación de nuestra futura vida bienaventurada. En la bienaventuranza eterna, por lo mismo que constituye un tipo de conocimiento que, sin dejar de ser objetivante, es también experimental, entrarán a funcionar los afectos del bienaventurado. Aquí reside la archiconocida polémica acerca del constitutivo formal de la Bienaventuranza, en la cual han intervenido dominicos y franciscanos como protagonistas principales, y en que, al paso que los dominicos la hacen consistir en la visión cognoscitiva de Dios, los franciscanos la hacen radicar en el amor. No es que los dominicos desconozcan la felicidad absoluta y el amor de complacencia que habremos de experimentar, Dios mediante, en la Bienaventuranza, sino que este amor es para ellos no un constitutivo formal sino una consecuencia del conocimiento experimental de nuestro Creador y Benefactor infinito, que profesaremos entonces. Ni tampoco que los franciscanos desconozcan la dimensión cognoscitiva en que habrá de fundarse dicho amor. Pues bien, sea de ello lo que fuere, la discusión, noble como pocas, que ha surgido entre una y otra escuela, no existiría si no estuvieran entremezclados inefablemente a estas alturas el conocimiento y el amor. En otras palabras, la Verdad y la Belleza. Ahora bien, como

en el inetable estado de Bienaventuranza eterna, el conocimiento se verá irreduciblemente entremezclado con el amor, y, a su vez, esta vida presente, para ser perfecta, deberá constituir un preludio lo más fiel que se pueda, de la Vida Eterna, no es de extrañar que un conocimiento pleno y perfecto de una realidad tenga que ser a la vez experimental y objetivante.

POR ESTE motivo verdaderamente fundamental es por lo que nos atrevemos a sostener que un conocimiento precisivo de una verdad o de la Verdad en general —es decir, en que la realidad aparezca en su sola condición de conformidad de nuestra inteligencia con la cosa— resultará indefectiblemente provisorio. No decimos que nos resulte erróneo, ni mucho menos, sino indefectiblemente inadecuado. Y semejante inadecuación arranca no tanto del carácter inefable que reviste ante las miradas de nuestra inteligencia cualquier individuo existente, como del hecho de que, en tales circunstancias, el sujeto no ha puesto en juego todas sus posibilidades *sensu ampliori* gnoseológicas. La Verdad, toda verdad, deberá resolverse, para aparecérsenos en su perfecta y plena luz, en un indudable elemento de Belleza. Es por esto por lo que, más atrás, hemos establecido cierta indudable analogía de proporcionalidad propia entre estos cuatro trascendentales y hemos dicho que el ente extramental es al Bien trascendental lo que el ente inteligible o intelecto es a la Belleza.

Así CONSIDERADA, la Belleza no podrá nunca constituir, para nosotros, un simple pasatiempo. No. La Belleza considerada en su íntima calidad de expansión plena y perfecta de la Verdad trascendental, ha de constituir uno de los objetivos más preciados y más imprescindibles de nuestra existencia de animales racionales sobrenaturalizados por la Gracia. Por lo demás, esa prolongación de Cristo

que es nuestra Santa Madre Iglesia ha proclamado con sus palabras y actitudes la doctrina que estamos sustentando. ¿No fue, acaso, el mismo Doctor Angélico, quien, además de sus especulaciones teológicas inmortales, compuso esos himnos al Santísimo Sacramento que se han venido cantando, a partir de entonces, en nuestros templos a lo largo de los siglos?

LAS REFLEXIONES anteriores han procurado destacar con toda la nitidez que nos ha sido posible la necesidad de la experiencia estética. Hemos visto cómo, lejos de constituir un simple pasatiempo, una frivolidad, un puro recreo de los sentidos con su también sensorial complacencia consiguiente, dicha experiencia está llamada a proyectarse a través de todas las dimensiones de la vida propiamente humana. Es este carácter trascendental de la Belleza lo que comunica trascendencia a la experiencia estética, haciéndola superar los dominios específicos del arte en los cuales se pretende encasillarla con desmedro de su profundidad y de su universalidad. Tal vez se objetará que, en estos menesteres, no es posible prescindir de los sentidos. Indudablemente. Pero esto no quiere decir que la participación sensorial se lleve a efecto prescindiendo de la actividad de la inteligencia. Lo que ocurre es que, para captar cualquier grado de Belleza se necesita ese estado peculiar del sujeto cognoscente que se denomina *inspiración*, y de cuya naturaleza hemos tratado en alguno de nuestros trabajos²¹.

CREEMOS HABER contribuido con estas líneas a que se mire con ojos más penetrantes el misterio de la Belleza, porque —recordémoslo una vez más— viene a coincidir con el misterio de la Verdad, el cual no es, a su vez, sino el misterio del Ser . . .

²¹EL MISTERIO DE LA POESIA, VOL. I, págs. 219-310.